

中国人文社会科学期刊AMI综合评价(A刊)扩展期刊  
RCCSE中国核心学术期刊  
《中国学术期刊影响因子年报》统计源期刊  
河南省一级期刊

ISSN 2095-5669

# 中原文化研究

The Central Plains Culture Research



Academic Journal for Cultural Research



2025(双月刊)  
第13卷 总第78期





## 中原文化研究

The Central Plains Culture Research

### 本期学人



**杨春时** 男，1948年生，黑龙江哈尔滨人。曾任黑龙江省社会科学院哲学研究所研究员、海南师范大学教授，厦门大学人文学院教授、博士生导师，国家级有突出贡献的中青年专家、享受国务院政府特殊津贴专家。兼任华侨大学、集美大学、四川美术学院等高校的特聘教授或讲座教授。曾担任第九、第十、第十一届全国政协委员，中华美学学会副会长、福建省美学学会会长。现任中华美学学会顾问、福建省美学学会名誉会长。主要从事美学、文艺学以及中国文化研究。主持2项国家社会科学基金重点项目“现代性视野下的20世纪中国美学史”“中华艺术美学概论”，以及多项国家社会科学基金一般项目，多次获得国家级、省部级哲学社会科学优秀成果奖；出版有《系统美学》《艺术符号与解释》《现代性与中国文学思潮》《作为第一哲学的美学——存在、现象与审美》《中华美学概论》等著作30余部。在《中国社会科学》《文学评论》《文艺争鸣》《文艺理论研究》《学术月刊》等杂志发表论文300余篇。



# 中原文化研究

The Central Plains Culture Research

2025年第6期(第13卷,总第78期)

2013年2月创刊(双月刊)

## 学术顾问 (按姓氏笔画排序)

王中江 刘庆柱 刘跃进 孙 荪 李伯谦  
张岂之 袁行霈 郭齐勇 葛剑雄

## 编辑委员会

主 任 王承哲

委 员 (按姓氏笔画排序)

王承哲 王玲杰 闫德亮 杜 勇  
李 娟 李振宏 张国硕 张宝明  
张新斌 郭 杰 程民生

主 编 郭 杰

社 长 李孟舜

主管单位 河南省社会科学院

主办单位 河南省社会科学院

# 中原文化研究

2013年2月创刊(双月刊)

## 目 录

### ·文明探源·

论红山古国 ..... 朱乃诚/5

方伯制与两周的区域治理 ..... 曹胜高/18

### ·当代文化·

中西文化比较视域中的恩德文化 ..... 杨春时/26

从身体民俗到数字民俗:技术世界中的民俗实践与变迁 ..... 赖伟鸿/33

### ·宋文化研究·

论三苏的三国史观及其思想张力 ..... 马 强/41

自塑与他塑:宋元易代之际文天祥形象的生成和建构 ..... 刘婷婷/49

### ·文学与文化·

试论《左传》节制观念与审美意识发展 ..... 郭院林/57

中国文学批评中的俳优论 ..... 刘 源/64

主管主办 河南省社会科学院

主 编 郭 杰

社 长 李孟舜

编辑出版 《中原文化研究》编辑部

地 址 河南省郑州市郑东新区恭秀路16号

邮 编 451464

电 话 0371-63811779 63873548

投稿邮箱 zywhyj@126.com

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

出版日期 2025年12月15日

## 目 录

### ·文献研究·

- 论殷商时代的日祭及其相关问题····· 张玉金 朱 添/74  
兒方尊、方彝与穆王前期南土的史与地····· 黄锦前/83

### ·思想文化·

- 王阳明哲学中的视角主义意蕴与当代价值····· 朱锋刚 李 莹/91  
近代变局下的儒学重估····· 王 锐/100

### ·中原论坛·

#### 制度史研究专题

- 道德潜能的制度激活:汉代察举制对性三品论的回应····· 杨 超 涂豪宇/110  
论唐代监察权威形成的法理基础····· 李明辉 曾庆欣/120

·本刊声明· 为适应我国信息化建设需要,扩大本刊及作者知识信息交流渠道,本刊已被国家哲学社会科学学术期刊数据库、中国学术期刊网络出版总库及CNKI系列数据库、北京万方数据股份有限公司及中国人民大学哲学社会科学预印本平台、万方数据电子出版社、中文科技期刊数据库及维普网、超星期刊域出版平台等收录,作者文章著作权使用费与本刊稿费一次性给付;另外,本刊微信公众号对本刊所刊载文章进行推送。如您不同意大作在以上数据库中被收录,或不同意在本刊微信公众号中被推送,请向本刊声明,本刊将做适当处理。

【期刊基本参数】CN 41-1426/C \* 2013 \* b \* A4 \* 128 \* zh \* P \* ¥ 10.00 \* 3000 \* 14 \* 2025-12

国内订阅 全国各地邮局  
国内发行 河南省邮政发行局  
邮发代号 36-15  
发行范围 国内外公开发刊

国外总发行 中国国际图书贸易集团有限公司  
国外发行代号 BM9031  
国际标准连续出版物号 ISSN 2095-5669  
国内统一连续出版物号 CN 41-1426/C  
定 价 10.00元

# The Central Plains Culture Research

No. 6, 2025

---

## Contents

On the Ancient State of Hongshan .....	Zhu Naicheng/5
The Fangbo System and Regional Governance of the Zhou Dynasty .....	Cao Shenggao/18
Benevolence and Grace Culture from a Comparative Perspective of Chinese and Western Cultures .....	Yang Chunshi/26
From Bodylore to Digital Folklore: The Practice and Transformation of Folklore in a World of Technology: A Case Study of Xianghuo Rituals .....	Lai Weihong/33
The Three Sus' View of Three Kingdoms History and Its Intellectual Tension .....	Ma Qiang/41
Self-shaping and Other-shaping: The Generation and Construction of Wen Tianxiang's Image at the Turning Point of Song and Yuan Dynasties .....	Liu Tingting/49
An Exploration of the Restraint Concept and the Evolution of Aesthetic Awareness in the <i>Zuo Zhuan</i> .....	Guo Yuanlin/57
The Theory of Paiyou in Chinese Literary Criticism .....	Liu Yuan/64
On the "Ri"(日) Sacrifices and Related Issues in the Shang Dynasty .....	Zhang Yujin, Zhu Tian/74
The History and Geography of the Southern Territories in the Early King Mu Period: A Study Based on the Er Fangzun and Fangyi Vessels .....	Huang Jinqian/83
The Implication of Perspectivism in Wang Yangming's Philosophy and Its Contemporary Value: A Case Study of "Wang Yangming On the Doctrines of Xunzi" .....	Zhu Fenggang, Li Ying/91
Re-evaluation of Confucianism in Modern Turbulent Times: On Miao Yue's View of Confucianism .....	Wang Rui/100
Institutional Activation of Moral Potential: The Han Dynasty's Recommendatory System in Response to the Three-Level Theory of Human Nature .....	Yang Chao, Tu Haoyu/110
On the Jurisprudential Basis for the Formation of Supervision Authority in the Tang Dynasty .....	Li Minghui, Zeng Qingxin/120



# 论红山古国\*

朱乃诚

**摘要:**考古学上的“古国”概念,简言之,就是已经产生“王”的一个不低于五级制的社会组织单位。这样的社会组织单位,因为产生了“王”,又是一个社会政治实体,可以称为“古国”。“古国”的基本特征应包含以下几项:必须有一个稳定的区域,组织结构至少有五个层次,社会内部必须产生“王”,是一个独立的社会组织,内部应存在决策阶层即管理机构。红山古国是距今5300年至4900年间在辽西地区崛起并快速发展的具有鲜明地域特征和文化特点的聚落群联合体,存在着王,拥有一个范围很大且稳定的分布区域,是一个不低于五级制的社会组织,社会成员之间形成了六个以上等级。红山古国组织结构简单,管理松散,流行祖先崇拜且与熊崇拜构成了红山古国独特的信仰世界,处于古国初级发展阶段。红山古国是中国王朝国家之前古国时代的一种古国模式。

**关键词:**红山文化;红山古国;聚落群联合体;祖先崇拜;红山文明

**中图分类号:**K871

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)06-0005-13

在中国考古学研究中,对距今约4000年前的社会运用“古国”概念,是40年前由苏秉琦先生在探索辽西地区红山文化时提出的<sup>①</sup>,由此引发了许多研究者探索红山古国问题或是从古国的角度来认识红山文化<sup>②</sup>,学界还提出了“古国时代”的概念<sup>③</sup>。然而,由于对中国王朝国家之前的古国概念一直没有进行深入的探索与阐释,导致对红山古国的认识,经过40年的探索仍然较为模糊。本文将对古国概念作进一步的分析阐述,并依据古国概念对照分析红山文化的一些重要现象,阐述红山古国的基本特征和主要特点。

## 一、中国王朝国家之前的“古国”概念

中国王朝国家之前的“古国”,实际上是前王

朝国家,属古国时代。1985年10月13日,苏秉琦先生在辽宁兴城座谈会上提出了“古文化古城古国”的概念,以“古国”指代前王朝国家,并初步点明了“古国”的概念。他指出:古国指高于部落的、稳定的、独立的政治实体。他同时还指出:相当于红山文化后期的喀左东山嘴祭坛遗址、牛河梁“女神庙”遗址以及附近多处积石冢等,说明了我国早在5000年前,已经产生了植基于公社、又凌驾于公社之上的高一级的社会组织形式<sup>④</sup>。苏秉琦先生的阐述,已经将上述遗存隐喻为“古国”遗存,只是没有具体说明而已。

12年后,苏秉琦先生再次指出:“辽西那个拥有‘坛、庙、冢’祭祀中心场所的社会实体,应该已是凌驾于氏族公社之上的、有高一级的社会组织形式了。与大面积宗教活动场所相应的生活聚落,想必也会表现出相当程度的分化,应

收稿日期:2025-08-10

\*基金项目:国家社会科学基金中国历史研究院重大历史问题研究专项2024年度重大招标项目“炎黄文献集成与研究”(24VLS006)。

作者简介:朱乃诚,男,中国社会科学院考古研究所研究员(北京 100101),主要从事中国新石器时代考古、中国文明起源与形成、中国考古学史、中国古代玉器研究。

具‘古城’性质,甚至可能已是一个原始的国家——‘古国’了。”<sup>[1]</sup>

苏秉琦先生于1997年逝世,未能对“古国”概念及有关问题作进一步的探索和梳理,之后考古学界在中国文明起源研究中或沿用苏秉琦先生的“古国”概念,或另辟蹊径探索“古国”,或从宗教信仰乃至巫神观念的角度阐释红山古国,但对“古国”的概念大多没有作进一步的探索或具体界定阐述。所以,近40年来许多研究者论述的“古国”及其特征,大都各不相同,形成了泛“古国”论的研究状况。

笔者以为从考古学角度探索中国王朝国家之前的古国,需要明确古国的概念以及可供考古学通过实物遗存进行具体探索的基本特征。

### (一)“古国”的概念

“古国”的概念,简言之,就是已经产生“王”的一个不低于五级制的社会组织单位。这样的一个社会组织单位,因为产生了“王”,又是一个社会政治实体,可以称为“古国”。

在这个“古国”概念中,“王”是核心内容。一个社会组织中如果没有“王”,那么这个社会组织不能称为“古国”。所以,从考古学角度探索王朝国家之前是否存在古国,最为重要的有效而便捷的方式就是探索与“王”“王室”相关的文化遗存及最早的出现状况。

按照苏秉琦先生对“古国”的定义,“古国”还是一个高于部落的政治实体。“高于部落之上的”政治实体是什么含义?目前还不能够讲得很清楚。但是,依据以一个中心聚落为代表的聚落群社会组织(即一个聚落联合体组织)是一个第四级社会组织的认识,高于部落的政治实体必然是高于第四级的社会组织单位,即第五级社会组织。比如一个规模较大的聚落可能是由家庭或小型家族、家族或大家族、氏族组成的三级制社会组织,由多个这样的聚落联合而形成的以一个中心聚落为核心的聚落联合体或称“部落”应是一个四级制或不低于四级制的社会组织,而高于部落的政治实体(即高于聚落联合体及第四级社会组织)必定是一个第五级或不低于第五级的社会组织。一个五级制社会组织或不低于五级制的社会组织,以考古学术语表述,实际上是高于一个聚落联合体的聚落

群联合体组织。

“古国”可能是一个五级制社会组织,也可能是高于五级制社会组织的第六级社会组织甚至是第七级社会组织、第八级社会组织。所以,“古国”必然是一个不低于五级制的社会组织。考古学的聚落形态研究表明,一个四级制社会组织即一个聚落联合体有一定的地域为其生存空间。这个生存空间的规模有大有小,目前不便作具体的界定,但一个四级制社会组织通常比较稳定地在一个自然地理环境区域内产生并延续发展数百年甚至是上千年。而一个高于四级制社会组织的第五级社会组织是由多个四级制社会组织联合而形成的,这个五级制社会组织或更高等级的社会组织必然具有比一个四级制社会组织更加广阔的地域。所以,“古国”必然具有一定地域。

### (二)“古国”的基本特征

依据以上明确的“古国”概念,“古国”的基本特征应包含以下几项。

第一,古国必须有一个稳定的区域,这个区域得到一定程度的管理或控制;第二,“古国”的组织结构至少有五个层次,甚至更多,一个没有达到五个层次结构的社会组织不可能产生“古国”;第三,“古国”社会内部必须产生“王”,这个“王”可以是不同级别、不同档次的“王”,但必须是这个“古国”的最高决策者,同时也是最高管理者;第四,“古国”是一个独立的社会组织,这个“古国”可以与其他“古国”并存、共同发展,但不是依附于其他“古国”或其他级别的社会组织;第五,“古国”内部应存在决策阶层即管理机构,这个管理机构只是一个处于发展状态中的、尚不成熟的管理机构,甚至是萌芽不久的管理机构。这个管理机构应是“王”同时存在的。如果没有这个管理机构,那么作为“古国”是不可能存在的。如果存在着一个成熟的国家管理机构,那么这个社会组织的发展程度就已经超越了“古国”阶段。

### (三)考古学探索“古国”需要具备的基本条件

考古学探索“古国”是以发现的实物资料为依据的,所以考古学探索“古国”所具备的基本条件,都是考古发现的实物遗存。依据以上明确的“古国”概念和基本特征,考古学探索“古

国”需要具备的基本条件至少应包括以下这些。

第一,在一个特定的区域内有数个群聚落址;第二,在数个群聚落内的核心聚落址上的文化遗存体现其是一个不低于第五级社会组织单位的代表,以及可以说明不低于第五级社会组织存在的相关遗存;第三,存在表现“王”或者是“王室”的文化遗存。“古国”与“王”是同时存在的,古国的最主要特点是有了王,即一国之王,王是一国之内独一无二的最高统治管理者。有了“王”必然有“王室”。“王”的存在必然产生“王权”及其文化遗存,“王室”的存在也必然产生“王室”文化遗存。所以,体现“王”与“王权”“王室”的文化遗存,是考古学探索古国最为重要的研究对象。体现“王”与“王权”的文化遗存数量很少,保存下来的更少,不容易发现。体现“王室”的文化遗存则相对较为丰富,自然相对容易发现而便于探索。

以上三个方面的内容,是考古学探索中国王朝国家之前古国的主要途径,也是一个古国得以确立的必要条件,自然也是探索红山古国的主要途径和必要条件。

## 二、红山古国的基本特征

### (一)红山古国存在着“王”

目前在红山文化遗存中,可以作为“王”的遗存进行考察的,只有辽西地区牛河梁遗址群上层积石冢内的中心大墓。牛河梁遗址群第一地点“女神庙”北部大平台上的建筑遗存或许也是考察当时“王”的遗存的重要对象,但是,目前已经发掘揭露的建筑结构与规模、特征与体现功能的特点等迹象尚不足以说明当时存在“王”<sup>⑤</sup>,有待今后条件具备之后再行考察。

在牛河梁遗址群发掘揭露的上层积石冢中心墓有6座,分别为牛河梁第二地点一号冢中心大墓 N2Z1M25、M26,牛河梁第二地点二号冢中心大墓 N2Z2M1,牛河梁第三地点中心墓 N3M7,牛河梁第五地点一号冢中心大墓 N5Z1M1,牛河梁第十六地点上层积石冢中心大墓 N16Z1M4。其中,牛河梁第三地点中心墓葬 N3M7 规模较小,随葬品较少,仅发现3件玉器,分别为1件玉斜口筒形器、1件玉镯、1件大玉珠<sup>⑥</sup>,玉器的档

次不高,可以排除其属王墓的可能。牛河梁第二地点一号冢中心大墓 N2Z1M25、M26 都是土阶砌石墓,N2Z1M25 墓葬随葬7件玉器,分别为2件玉斜口筒形器、1件玉管状器、2件玉镯、2件玉珠,N2Z1M26 墓葬随葬4件玉器,分别为1件玉双兽面牌饰、1件玉管状器、1件玉镯、1件玉坠饰。这2座墓葬的结构与规模都没有达到王墓的级别,且与牛河梁第二地点二号冢中心大墓 N2Z2M1 分布在同一个地点,可以排除其是王墓的可能。目前可以确认为牛河梁遗址群上层积石冢时期的王墓只有3座。

#### 1. 牛河梁第二地点二号冢中心大墓 N2Z2M1 的基本情况<sup>⑦</sup>

牛河梁第二地点二号冢的平面结构较为清晰。平面轮廓呈长方形,东西宽17.2米,南北长19.5米。在积石冢内发现一座中心大墓和其南侧的3座墓葬,共4座墓。冢体平面显示积石冢四面是围绕中心大墓而筑。在中心大墓的冢台以上和四周全部以土封筑,然后在中心部分以外的周边砌筑积石冢界墙和冢台阶等封石,形成内封土外包石的冢体结构。整个积石冢呈有台阶的覆斗状,总高约2.5—3米。在冢台东壁外侧中部的原地表另砌有一长1.5米、宽0.3米、高0.15米左右的铺石,多为单层石块拼砌,可能是石铺的冢内道路。

中心大墓 N2Z2M1 由地下、地上两部分组成。地上部分为方正的冢台,以石砌筑,从墓圪口起筑,边长3.6米,高0.7米,冢台外壁齐整,略内收,为略呈覆斗状方台。地下部分系直辟入基岩内的墓圪,深约0.5米,为长方形墓室部分。墓室四壁以4—6层很规整的石灰岩和花岗岩块石、板石平砌,内壁平直,形成长2.21米、宽0.85米、高0.5米的墓室。墓室底部铺薄石板。在墓室上口起筑二层台,台高约0.2米,台内壁长2.9米、宽1.5米。墓口以薄石板封铺<sup>⑧</sup>。该墓已被扰乱,扰坑从冢台顶部的中心直到墓室底部。在扰土中发现一段人骨、少量红陶片和腐朽较甚的兽骨等。

#### 2. 牛河梁第五地点一号冢中心大墓 N5Z1M1 的基本情况<sup>⑨</sup>

牛河梁第五地点一号冢 N5Z1 为圆形,位于第五地点的最高点。在其外围的西南有一段存

长16米的环境。现存壕口宽0.3—0.5米,最宽0.8米,最深处0.25米,推测完整的环境直径为42米。积石冢冢体平面为圆形,有三圈用大石块垒砌的冢界石墙,外圈石墙的直径约为20—22米,中圈石墙的直径为18—20米,内圈石墙的直径约为16.5—18.5米。在北部、南部外圈石墙的外侧,保存有一层人工铺垫的较纯净的黄土,其上有集中分布的陶筒形器碎片。冢内封土保存尚好,最厚处可达1米,在封土上封石。在积石冢南部封石之下发现两处红烧土遗迹,一处呈圆形,直径约1.6米,经火烧烤,呈黑红色;另一处分布面积较大,烧土呈鲜红色,厚度大,似经过长时间烧烤而成。一号冢内仅发现1座中心大墓。

中心大墓NSZ1M1位于冢内偏西部,分为地上与地下两部分。地上部分为土、石合筑的封丘。残存封丘呈半圆形,推算直径约为7.8米。封丘边框垒砌成石墙,存高约0.6米,厚约1米。石墙外壁十分整齐,内壁则不甚规整,石墙内侧封土。地下部分由墓圪和石砌墓室两部分构成。墓圪直接辟凿于风化的基岩中,圪口呈圆角长方形,东西长3.8米,南北宽3.05米,深2.25米。由墓圪口至墓室底,内收两个台阶呈三层圪穴。最下的第三层圪穴深0.5米,长2.05米,宽1米,在南北两侧壁还形成第三个台阶。以石板砌筑墓室,底部没有铺石板,墓室顶盖有大块薄石板,叠搭封盖。在第二个台阶上也摆放石块封护墓室。墓室内壁长1.98米,宽0.55米,深0.45米。墓主人为50岁左右的男性,骨骼保存较好,仰身直肢,随葬7件玉器。在头部两侧各有1件玉璧形器,胸部有1件玉鼓形箍、1件玉勾云形佩,右手腕处有1件玉镯,在左、右手部位各有1件玉螭。左、右手骨不存<sup>⑧</sup>。在该墓东侧的一号积石冢中心位置,有一个由不规则石块筑成的圆形石堆正对一号冢中心大墓的头部方向,呈馒头状,直径约3米,高约0.8米。该石堆应是中心墓的一个重要设施。

牛河梁第五地点一号冢中心大墓是大型双重二层台墓圪(墓圪的南北两侧为三层二层台),为牛河梁遗址群中唯一、东北地区年代最早的双重二层台大墓。该墓地上部分的土、石合筑的封丘有石墙,呈现出冢内有冢的现象。

### 3. 牛河梁第十六地点上层积石冢中心大墓N16Z1M4的基本情况<sup>⑨</sup>

牛河梁第十六地点上层积石冢规模很大,但保存较差,推测平面为长方形,仅保存东、西、南三面冢界墙的部分遗迹,推测长度在40米以上,宽约20米,发现8座墓葬。中心大墓N16Z1M4位于冢体的中央,为大型竖穴石圪砌石墓,分为墓口以上堆积和墓圪、石室、墓室。

墓口以上堆积自上而下分别是封石、封沙、封土和墓内填石漫于墓口以上部分。封石层,厚0.1—0.22米,东西存长约13米,南北存宽约12米,面积约150平方米。封沙、封土层平面略呈椭圆形,南北最大长径17.5米,东西最大短径13.6米,覆盖面积约150平方米。墓口以上的填石是开凿墓圪的基岩碎石块,南北长12.5米,东西平均宽7.2米,覆盖面积约90平方米。在墓口四周有烧土面、祭祀坑。烧土硬面厚0.5—3厘米,南北跨墓圪长约12米,东西跨墓圪宽约10米,面积约120平方米。祭祀坑位于打破墓圪西侧的烧土面,坑口平面呈椭圆形,东西长径0.88米,南北短径0.8米,坑内有石板,有一人体右侧股骨。

墓圪位于烧土硬面的中心位置,在烧土硬面上,向下辟凿基岩。墓圪平面呈圆角长方形,南北长3.9米,东西宽3.1米,口大底小,深4.68米。圪底平面亦为长方形,东西长2.68米,南北宽1.2—1.4米。墓圪南壁陡直,北壁凿成两级台阶,台阶自北向南呈缓坡状。两层台阶总宽2米余,总深1—1.5米。在第二个台阶上有一扣置的素面筒形器残片,被筒形器残片覆盖的基岩上见有烧灰。墓圪口以下2.3米处收分形成竖井式墓室圪。竖井式墓室圪口平面呈长方形,东西长2.1—2.38米,南北宽1.3米。向下1.7米为墓室的二层台,二层台宽约0.2—0.4米。二层台处的墓室圪长2.6米,宽1.4米,在墓圪内填基岩碎石块,填至墓圪上部第一层台阶面时,以石板平铺叠砌筑一石室,底板、壁板、盖板俱全。石室内壁较为规整,平面略呈六边形,长径0.4—0.5米,深约0.3米,底部有一薄层黄色淤土。室内中空,不见遗物,发现1件大型亚腰石镞和1件三角长条形石器,都被压在盖板之下,为砌筑石室的石材。

墓室平面为长方形,四壁、底及盖均用石灰岩石板平铺叠砌,极为讲究。墓室内长1.9米,宽0.5—0.56米,高0.57—0.68米,仰身直肢葬一位40—50岁男性,人骨保存大体完整。随葬玉器6件,绿松石坠饰2件,其中在头顶骨下有1件玉凤,右胸部有1件斜口筒形器,右手腕上套1件玉镯,左侧盆骨外侧有1件玉人,盆骨上有2件玉环,2件绿松石坠饰分置在玉环内<sup>⑧</sup>。

#### 4. 牛河梁遗址群王墓的主要特点

上述3座积石冢中心大墓,从其规模、结构及其在各自地点中规模最大且独一无二的情况看,应是当时的王墓,由此可以明确牛河梁遗址群中的王墓,目前见于第二、五、十六地点,每个地点只有一座。依据这3座王墓的情况,可知牛河梁遗址群上层积石冢时期王墓存在两个重要特点。

第一个特点,牛河梁遗址群中的王墓是各自地点中规模最大、档次最高的墓葬。

牛河梁第二地点二号冢中心大墓N2Z2M1、第五地点一号冢中心大墓N5Z1M1、第十六地点上层积石冢中心大墓N16Z1M4,规模巨大,墓上有封丘,规格极高,表现了红山古国最高等级墓葬——王陵的基本特征。第二地点二号冢占地面积达330多平方米,中心大墓N2Z2M1占地约13平方米。第五地点一号冢占地面积达380平方米,中心大墓N5Z1M1封丘面积达40多平方米,墓圪面积超过11平方米。第十六地点上层积石冢占地面积800平方米以上,中心大墓N16Z1M4墓上的封石面积达150平方米。

这3座大型积石冢中心大墓,墓圪规模大,墓室结构复杂,随葬的玉器玉料上乘,器体厚重,形制优美灵动,十分精致。其中,第二地点二号冢中心大墓N2Z2M1已被破坏,随葬品缺失。这是目前发现的红山文化诸积石冢及其中心大墓中规模最大、规格最高的3座墓葬,应是牛河梁第二、五、十六地点中身份、地位最高成员的墓葬,是王陵。

第二个特点,牛河梁遗址群中的王墓具有“一人独尊”<sup>⑨</sup>的地位。

牛河梁第二、五、十六地点的3座王墓,并不是同时存在的,而是先后形成的。某一个时期的王墓只有一座,3座王墓形成于三个时期。牛

河梁第二、五、十六地点的3座王墓,在形制上存在着明显的早晚区别,表现为原始与进步的区别。其中,第二地点二号冢中心大墓N2Z2M1最为原始,第五地点一号冢中心大墓N5Z1M1最为进步,第十六地点上层积石冢中心大墓N16Z1M4居两者之间,存在着早晚关系,并表现了牛河梁上层积石冢时期王墓形制的由早到晚的发展演变趋势,主要体现在以下两个方面。

一是积石冢冢体形制的区别与发展演变趋势。如第二地点二号积石冢冢体为近方形,有三层台阶式冢墙;第十六地点上层积石冢为长方形;第五地点一号积石冢为圆坛形,有内外三圈冢界石墙。

二是积石冢中心大墓形制的区别与发展演变趋势。第二地点二号冢中心大墓N2Z2M1为长方形竖穴墓室和墓口上的方正冢(墓)台。墓穴开凿在山体基岩内,但较浅,深约0.5米。墓口上垒砌的冢(墓)台,高约0.7米。由冢(墓)台口至墓室也形成了两个二层台。在墓口以上垒砌冢(墓)台,其目的应是增加墓圪的深度,但形成的墓圪的总深度仅约1.2米。该墓的营造结构,以地面上的砌石冢(墓)台弥补了地下墓穴规模小而浅的不足,显示营造该墓时,开凿基岩的能力较弱。

第十六地点上层积石冢中心大墓N16Z1M4是在基岩上开辟的台阶式长方形竖穴墓室。竖穴很深,深达4.68米,并且在烧土硬面的中心位置向下劈凿基岩,显然比第二地点二号冢中心大墓N2Z2M1的浅穴式墓室要进步得多。N16Z1M4的竖穴上半部有两层台阶式慢坡,其营造结构与第二地点二号冢中心大墓N2Z2M1的附葬墓N2Z2M2的营造结构相同,只是后者的竖穴墓圪较浅,只有1.1—1.2米,而前者的竖穴墓圪深达4.68米。第十六地点上层积石冢中心大墓N16Z1M4显然比第二地点二号冢附葬墓N2Z2M2进步。这表明第十六地点上层积石冢中心大墓N16Z1M4要晚于第二地点二号冢附葬墓N2Z2M2和中心大墓N2Z2M1。

第五地点一号冢中心大墓N5Z1M1有地面上的圆形砌石封丘,直径约7.8米。这种墓上砌石封丘,与第二地点二号冢中心大墓N2Z2M1墓口上的冢(墓)台属于墓穴的一部分性质不同,

是冢内设冢,显示了冢体结构的进步特点。而第十六地点上层积石冢中心大墓 N16Z1M4 墓上没有砌石封丘,而是大石块封丘。这种现象显示 N5Z1M1 地面上的圆形砌石封丘比 N16Z1M4 要进步。第五地点一号冢中心大墓 N5Z1M1 的墓穴全部是在地下辟凿基岩形成,深 2.25 米,虽然没有第十六地点上层积石冢中心大墓 N16Z1M4(深达 4.68 米)深,但形制却十分规范,为罕见的二三重二层台墓穴。这显示 N5Z1M1 的墓穴比 N16Z1M4 那种不甚规范的墓圻形制更为进步。

从墓葬形制结构可以看出,由第二地点二号冢中心大墓 N2Z2M1 的浅穴垒墓台的墓圻到第十六地点上层积石冢中心大墓 N16Z1M4 的不太规范的深穴墓圻,再到第五地点一号积石冢大墓 N5Z1M1 的形制规范的双重二层台深穴墓圻,红山文化王墓的营建呈现从形成阶段开始的少功简易的形制,逐步向费工规范的形制方向发展的趋势。

由第二地点二号冢中心大墓 N2Z2M1 到第十六地点上层积石冢中心大墓 N16Z1M4、再到第五地点一号冢中心大墓 N5Z1M1 的发展趋势,说明了牛河梁遗址群中最高等级墓葬形制的发展演变趋势,还说明了牛河梁遗址群中某一时期的王墓只有一座,只因历时性发展而产生了先后 3 座王墓。某一时期内只有一座王墓的现象充分说明牛河梁遗址群中的王墓具有“一人独尊”的地位。

牛河梁遗址群存在着王墓,说明红山古国确实是存在的。而王墓的形制、规模及由早到晚的发展演化特点体现的王所具有的“一人独尊”地位是红山古国的主要特征,且是目前考古发现的古国时代的凌家滩古国、双槐树古国、良渚古国等各类古国中特点最为鲜明的。

## (二)红山古国存在着一个较为稳定而广袤的区域

红山文化分布在辽宁朝阳、阜新、锦州,内蒙古自治区赤峰,以及河北承德、张家口地区,分布范围很广,以辽西地区为主要分布区。在这一区域范围内,相当于牛河梁遗址群上层积石冢时期的遗存都有发现。重要的遗存除了牛河梁遗址群外,还有辽宁省喀左东山嘴大型积

石冢坛<sup>⑩</sup>、阜新胡头沟积石冢<sup>⑪</sup>、凌源田家沟多处石棺墓地<sup>⑫</sup>、朝阳市龙城区半拉山红山文化墓地<sup>⑬</sup>、内蒙古自治区敖汉旗草帽山积石冢<sup>⑭</sup>、敖汉旗下洼镇元宝山积石冢<sup>⑮</sup>、巴林右旗巴彦汉苏木那斯台遗址<sup>⑯</sup>、河北省平泉东山头遗址<sup>⑰</sup>、宣化郑家沟遗址<sup>⑱</sup>等。在东起辽河、西至内蒙古锡林浩特及河北张家口、北逾西拉木伦河至内蒙古巴林右旗、南到燕山山脉的广大区域内都有牛河梁遗址群上层积石冢时期的重要遗存,显示红山古国的地域范围相当广阔,而大凌河上游的喀左东山嘴至建平、凌源之间的牛河梁一带则是红山古国的核心分布区。

牛河梁遗址群上层积石冢时期重要遗存的分布状况,说明红山古国存在着一个较为稳定而广袤的区域,而且存在着核心分布区,即红山古国的中心区域。

## (三)红山古国存在着不低于五级制的社会组织

依据目前的考古发现,探索红山古国社会组织结构,主要是分析聚落址的分布状况和积石冢的分布状况及积石冢内墓葬的数量、形态、等级等状况。

### 1. 红山文化聚落址分布状况体现的红山古国社会组织情况

目前累计已经发现的红山文化遗址与墓地的数量已超过 1500 处。其中,辽宁省有 544 处;内蒙古赤峰市敖汉旗有 500 余处,松山区与喀喇沁旗境内锡伯河、半支箭河、阴河流域有 160 处,翁牛特旗少郎河流域有 24 处,赤峰市其他地区还有许多分布,合计赤峰市有 725 处;在河北省承德与张家口地区有 300 余处。面积最大的遗址约 250000 平方米,面积较小的遗址不足 1000 平方米,以辽宁朝阳、内蒙古敖汉旗境内分布最为密集。

红山文化遗址主要沿河流谷地相对集中分布,在同一个小区内同时期遗址之间可能存在着社会组织上的联系。但是,欲说明同一个小区内同时期遗址之间的社会组织关系问题,目前尚缺乏充分的证据,只能以遗址规模的大小及位置关系进行推测。其中,探索较为具体而明确的成果主要是刘国祥的《红山文化研究》<sup>⑳</sup>一书,该书重点分析了敖汉旗境内教来河

上游地区、翁牛特旗少郎河流域,以及赤峰半支箭河中游地区 170 处红山文化遗址(墓地)分布状况所体现的聚落形态问题。作者将面积 250000 平方米的遗址作为特大型聚落,将面积在 70000—150000 平方米之间的遗址作为大型中心聚落,将面积在 30000—70000 平方米之间的遗址作为第二、三等级的中型次中心聚落,将面积在 30000 平方米以下的遗址作为第四、五等级的小型普通聚落。他指出红山文化聚落呈现出明显的组群分布特点,在同一个组群内存在大型中心聚落、中型次中心聚落、小型普通聚落,且数量由少而多,并存在着环绕分布的特点,主次分明。其中,教来河上游地区 127 处遗址分属五个组群,应属于红山文化核心分布区;少郎河流域 24 处遗址为一个组群,应为红山文化重要分布区;半支箭河中游地区 19 处遗址为一个组群,应为红山文化整体分布区中的非核心区域<sup>⑧</sup>。该研究成果实际上提出了红山文化聚落分布状况体现着大型中心聚落、中型次中心聚落、小型普通聚落的三级制社会组织形式,或是特大型聚落、大型中心聚落、中型次中心聚落、小型普通聚落的四级制社会组织形式。

这是目前通过红山文化遗址分布状况探索其社会组织形式最为详尽的研究成果。然而,目前通过对聚落址规模大小、一组聚落群内聚落址数量及不同规模的聚落等级划分研究当时社会组织形式尚属于探索阶段。以这种分析方式得出的关于聚落群规模及其社会组织形式方面的认识,十分粗略,尤其是对那些普通聚落与中心聚落之间存在着同时期的从属关系的判断,极不准确,得出的结论都属于推测甚至是假设,而对那些特大型聚落、大型中心聚落、中型次中心聚落、小型普通聚落内部的组织形式全然不明。所以,以这种研究方式得出的认识显然不能作为说明当时社会组织形式已进入古国阶段的证据。

而目前发掘揭露最为充分的赤峰魏家窝铺遗址,面积在 100000—150000 平方米之间,环壕内面积约 93000 平方米。揭露房址 103 座,多成排分布,朝向有西南、东南、西北、东北四种,年代属红山文化早中期<sup>⑨</sup>。早于以牛河梁遗址群上层积石冢为代表时期的遗存,不宜作为论证

牛河梁遗址群上层积石冢时期的社会组织形式的材料。

综合以上阐述,目前对红山文化遗址分布状况和聚落址形态的研究成果,显然都不能作为说明牛河梁遗址群上层积石冢时期进入古国发展阶段的有力证据。

## 2. 牛河梁遗址群上层积石冢体现的红山古国社会组织情况

目前在红山文化分布区域内发现的积石冢遗存已有相当的数量,有的成组群分布。如敖汉旗四家子乡境内老虎山河上游南北约 20 公里范围内发现 3 处积石冢,有的积石冢附近还有坛<sup>⑩</sup>。在凌源牛河梁遗址群保护区及周边地区有 26 处地点为积石冢遗存,分布最为密集,其中三家子乡田家沟积石冢群有 4 处积石冢<sup>⑪</sup>。而迄今经考古发掘明确的积石冢或积石冢群只有 9 处地点:辽宁阜新胡头沟、喀左东山嘴、建平与凌源之间的牛河梁遗址群、凌源田家沟西梁头、朝阳龙城半拉山,内蒙古敖汉草帽山、元宝山、河北承德平泉东山头、张家口宣化郑家沟。其中,揭露数量最多、规模最大、结构最为清晰的当属牛河梁遗址群上层积石冢。所以,牛河梁遗址群上层积石冢是目前赖以分析红山古国社会组织状况的最为重要的研究对象。

牛河梁遗址群内的积石冢分布在 17 个地点,分别为牛河梁第二、三、四、五、十六地点,大东山、西台子东南山、石头盖子、三官甸子北山、大杖子北梁、北窑沟东梁、南营子东梁、白土沟山顶、刘家沟南梁、刘家沟西梁、东峰山、金洞子山<sup>⑫</sup>,经全面发掘揭露的为牛河梁第二、三、五、十六地点<sup>⑬</sup>。属于牛河梁遗址群上层积石冢及其墓葬的主要有如下这些考古遗存单位。

牛河梁第二地点(N2)规模最大,积石冢和墓葬数量最多,有 5 座积石冢和 1 座坛。一号冢 N2Z1,包括两座中心墓 M25、M26,及其南部的 23 座墓葬, M1—M11、M13—M17、M19—M24、M27,共 25 座墓。二号冢 N2Z2,包括中心大墓 M1 和其南侧的 3 座墓葬 M2、M3、M4,共 4 座墓。三号冢 N2Z3 实际上是一座坛。四号冢上层积石冢的 A 冢 N2Z4A,包括 6 座墓葬, N2Z4AM2、M3、M10、M11、M14、M15。五号冢 N2Z5 仅发现 3 具保存较好的人骨架,都是头南

足北,属于墓葬还是祭祀遗存,性质不明。六号冢N2Z6已遭严重破坏,仅发现1座墓葬N2Z6M1,为无圻砌石墓,未见人骨和随葬品,疑为迁出墓。

牛河梁第三地点(N3)规模较小,只有1座冢,有11座墓葬,包括中心墓N3M7及石匣M1,以及环绕N3M7及石匣N3M1的西至南部的10座墓葬,M2—M6、M8—M12。此外还有外围沟内出土的陶塑人面像等遗存。

牛河梁第五地点(N5)上层积石冢有3座。一号冢N5Z1仅有1座大墓N5Z1M1。二号冢N5Z2有4座墓葬,M1—M3、M9。三号冢N5Z3为祭坛,包含埋有4个个体二次葬人骨的墓葬N5Z3M1。

牛河梁第十六地点(N16)上层积石冢仅有一座冢N16Z1,是规模最大的单体长方形冢,包括中心大墓N16Z1M4,次中心大墓79M2及其南部的两座墓葬79M1、79M3,叠压上层积石冢南隔墙的4座墓葬N16M12、M13、M14、M15,共8座墓葬。

牛河梁第二、三、五、十六地点上层积石冢共清理揭露11座冢,其中2座冢是祭坛(N2Z3、N5Z3)。清理揭露墓葬61座,以及第二地点五号冢内发现的没有墓圻且保存较好的3具人骨架。这些遗存有以下几个重要的现象。

第一,时间方面,这些积石冢及其墓葬都属牛河梁遗址群上层积石冢时期,年代处于公元前3360—前2920年之间<sup>⑨</sup>,即每处地点的上层积石冢大致同时,分别经历了公元前3360—前2920年的形成与发展过程。

第二,空间方面,在牛河梁遗址群上层积石冢时期,牛河梁一带的积石冢是目前发现的数量最多、档次最高的积石冢,存在着王墓,而且随葬的玉器数量种类最多、质地最好、器形厚重、制作精良,这些现象不见于其他地区。由此可以推定牛河梁遗址群上层积石冢是红山文化晚期后段的最高等级的代表,其代表的空间大致涵盖了红山文化晚期后段的整个红山文化分布区域。

第三,同时期的王墓只有1座。发现的牛河梁遗址群上层积石冢时期的王墓有3座,但是这3座王墓分属不同时期。如前述牛河梁第二地点二号冢中心大墓N2Z2M1最早,第十六地点上

层积石冢中心大墓N16Z1M4居中,第五地点一号冢中心大墓N5Z1M1最晚。这说明同时期王墓只有1座。

第四,王墓并不是见于每一处地点。如第三地点就没有王墓。

第五,不同地点的积石冢及墓葬规格与档次存在着区别。如第二地点规模最大,积石冢数量最多,有6座。单座积石冢以第十六地点上层积石冢规模最大,第三地点积石冢规模最小。第二、五、十六地点存在着王墓,而第三地点没有王墓。第三地点的冢只有1座,而且规模很小,其内的中心墓和其他10座墓葬规模均较小,随葬品少,显示第三地点所代表的社会单位档次较低。

第六,在同一地点的多座积石冢之间存在着档次、级别的区别。如在同一地点有多座积石冢,而具有王墓规格的墓葬仅见于其中的一座积石冢内,其他积石冢内虽然也存在着中心墓及多个档次、等级的墓葬,但没有王墓。

这些重要现象体现的社会组织状况有以下这些重要特点。

第一个特点,存在着以夫妻为核心的家庭,或老少三代人的家庭。如牛河梁第二地点一号冢2座中心墓,N2Z1M25墓主人为35—40岁女性,随葬7件玉器;N2Z1M26墓主人为成年男性,随葬4件玉器。这2座墓为男女并列异穴合葬,墓主人应为夫妻关系。又如N2Z1M24土阶砌石双室墓,为成年男女同圻双室合葬,南男北女,两具人骨架都仰身直肢,头东足西,上部已被破坏。北室女性随葬2件玉器,南室男性随葬1件玉器,年龄不详,但依据随葬的玉勾云形器、玉镯,可知二人都是成年人,应为夫妻关系。再如N2Z1M27土阶砌石墓,墓主人为30岁以上女性一次葬,仰身直肢,随葬2件玉器,在墓室南侧另砌一小龕,附葬二次葬40岁以上女性人骨,没有随葬品。二次葬人骨早于一次葬人骨埋葬,年龄又大于一次葬女性,显示40岁以上二次葬女性人骨应是30岁以上一次葬女性人骨的长辈。墓主人30岁以上一次葬女性应有小孩。所以,N2Z1M27土阶砌石墓体现了当时存在的一个老幼三代的家庭。依据随葬品现象,夫妻合葬墓中女性的地位似比男性高。这种以夫妻为

核心的家庭,应是当时社会的基础组织,即第一级社会组织。

第二个特点,墓葬的分布以冢为单位组合。冢代表着当时社会活动组织的基层单位。这个社会单位的级别显然高于家庭。或许是家族,或许是高于家族的以聚落为单位的氏族。其中,冢内墓葬数量较少的,一个冢可能是一个家族的埋葬区;冢内墓葬数量较多的,一个冢可能是若干家族组成的一个以聚落为单位的氏族埋葬区。如果是家族,应是当时的第二级社会组织;如果是氏族,则应是当时的第三级社会组织。

第三个特点,冢的分布以地点为组合。一个地点若干座冢代表的当时社会活动组织显然高于一个冢所代表的社会组织,应是高于基层单位的一个中级单位。这个社会单位由若干个第三级社会组织即以聚落为单位的氏族组成,其应是第四级社会组织。如果这个社会单位是由若干个第二级社会组织即家族组成,其应是第三级社会组织。

牛河梁第二、三、五、十六地点分别代表的是第三级社会组织还是第四级社会组织,需要对各个地点内积石冢所代表的社会单位作具体分析。牛河梁第二、三、五、十六地点上层积石冢清理揭露的埋有墓葬的9座冢,每座冢埋墓数量差别较大。除了一冢埋一人(N5Z1)和遭破坏(N2Z5、N2Z6)墓葬迹象不明的3座冢外,数量最多的是第二地点一号冢,有25座墓葬29具人骨架(M1—M11、M13—M17、M19—M27);最少的是第二地点二号冢有4座墓葬(N5Z2M1、M2、M3、M9),第五地点二号冢也有4座墓葬(N5Z2M1、M2、M3、M4)。其余3座冢,第二地点四号冢N2Z4A被破坏严重,清理6座墓(N2Z4AM2、M3、M10、M11、M14、M15);第三地点1座冢有11座墓葬,包括中心墓N3M7以及M2—M6、M8—M12和1座石匣(M1);第十六地点上层积石冢有8座墓葬(N16-79M1—M3、N16Z1M4、N16Z1M12—M15)。

以这9座冢中发现的墓葬与人骨数量而论,其中8座冢的墓葬和人骨架数量在1至11之间,如此墓葬与人骨架数量的冢所代表的社会组织应是第二级社会组织即家族。而第二地点一号

冢有25座墓葬29具人骨架,其代表的社会组织应高于第二级社会组织即高于家族,可能属第三级社会组织即以聚落为单位的氏族。第二地点一号冢的墓葬与人骨架数量所体现的社会组织单位的级别与其他8座冢存在着明显的不协调。这显示以上这种简单的依据墓葬与人骨架数量分析一座冢所代表的社会组织单位级别的方法,可能存在问题。

在朝阳龙城半拉山积石冢发现的与牛河梁遗址群上层积石冢同时期的冢内遗存,有1座祭坛、14座祭祀坑、63座墓葬,其中,中心大墓1座(M20)、土坑墓14座、石棺墓46座、积石墓2座<sup>⑧</sup>。其墓葬数量显示,与牛河梁遗址群上层积石冢同时期的半拉山积石冢所代表的社会组织单位应是不低于第三级社会组织即以聚落为单位的氏族。据此推测,牛河梁第二、三、五、十六地点上层积石冢清理揭露的埋有墓葬的9座冢所代表的社会组织单位应是第三级社会组织即以聚落为单位的氏族。冢内墓葬与人骨架数量较少,可能与牛河梁诸地点作为王族直系社会单位的埋葬区有关,以聚落为单位的氏族内的大部分成员可能没有资格埋葬在牛河梁一带的积石冢内,只有社会单位的首领、特权贵族及身份特殊的成员才有资格埋葬在牛河梁一带的积石冢内。据此推测,牛河梁遗址群上层积石冢时期的一处地点数座冢所代表的社会组织由若干个第三级社会组织即若干个以聚落为单位的氏族组成,其应是第四级社会组织。这种第四级社会组织大致是聚落联合体。

第四个特点,各个地点即牛河梁遗址群上层积石冢共同拥有一位王。牛河梁遗址群上层积石冢及其王代表着当时高于第四级社会组织的第五级社会组织单位。因为存在着王,这种第五级社会组织单位大致是红山古国等级最高的社会单位了。这种第五级社会组织单位以考古学术语表述,应称为聚落群联合体。

第五个特点,王墓先后出现在不同的地点,说明王不是在以地点为单位的第四级社会组织内世袭,而是在不同的第四级社会组织内产生。这种现象说明产生王的这个组织是由多个第四级社会组织联合形成的,是一个联合体社会组织。这种联合体社会组织必然是一个结构

简单、管理松散的组织。

第六个特点,牛河梁遗址群各个地点之间存在着规模与档次上的明显区别。如第二地点规模大,第十六地点档次高,第三、第五地点规模小,第三地点档次低。这种区别体现了当时第四级社会组织之间大小规模的区别和级别高低的区别。

第七个特点,各个地点内的诸冢之间也存在着规模与档次上的明显区别。如第二地点一号冢规模最大,五号、六号冢规模较小。这种区别可能体现了当时第三级社会组织之间规模大小和级别高低的区别。

以上七个特点说明,以牛河梁遗址群上层积石冢为代表的红山古国是一个五级制社会组织单位,是以聚落群联合体的组织形式组成的一个分布区域很大的古国,其中,五级制社会组织内部的第一级、第二级、第三级、第四级社会单位之间在规模、级别与层次方面存在着区别。这些社会组织形式方面的基本特征,显示红山古国内部组织结构简单,同层次社会单位的规模与档次参差不齐,管理松散,属于古国的初级发展阶段。

#### (四)红山古国社会分化程度达到六个以上等级

在牛河梁遗址群上层积石冢内存在多个档次或级别的墓葬,既存在着王一级的墓葬,也存在着比王墓低一个档次的墓葬,还存在着比王墓低两个档次、三个档次、四个档次的墓葬。在没有王墓的积石冢内同样存在多个档次或级别的墓葬。

如牛河梁第二地点一号冢25座墓葬可以区分为四个档次。两座中心墓N2Z1M25、N2Z1M26为夫妻同冢并穴合葬的较大型的土阶砌石墓,分别随葬7件玉器和4件玉器,为第一层次。N2Z1M21、M22、M23、M24、M27等墓葬也是土阶砌石墓,都有玉器随葬,但规模比N2Z1M25、N2Z1M26两座中心墓略小,为第二层次。N2Z1M1、M4、M7、M8、M9、M11、M14、M15、M17等9座墓葬为无圻砌石墓或无圻石匣墓,都有少量玉器随葬,为第三层次。N2Z1M2、M3、M5、M6、M10、M13、M16、M19、M20等9座墓葬为无圻砌石墓或无圻石匣墓,没有随葬品,为第四层

次。牛河梁第二地点二号冢中心大墓N2Z2M1为王墓,无疑高于第二地点一号冢两座中心墓N2Z1M25、N2Z1M26一个层次,是红山古国中地位最高的成员,属第一等级。那些被作为祭祀牺牲的成员,如第二地点五号冢垫土层中可能属奠基的3具人骨架,第五地点三号冢N5Z3祭坛M1墓葬内可能是祭祀遗存的4具个体二次葬人骨、第十六地点上层积石冢中心大墓N16Z1M4墓圻边祭祀坑内与祭祀有关的人骨,他们是红山古国中地位最低的成员,属第七等级。此外,可能还存在着另外一个层次的成员,即那些可能因身份低、没有资格埋入牛河梁遗址群上层积石冢内的普通成员,属于第六等级。或许这部分成员的社会地位与牛河梁第二地点一号冢以N2Z1M2、M3、M5、M6、M10、M13、M16、M19、M20等9座墓葬为代表的第五等级成员相同。合计以上分析情况,以牛河梁遗址群上层积石冢为代表的红山古国社会分化程度可能达到六至七个等级,即六个等级以上。

#### (五)祖先崇拜和熊崇拜构成红山古国独特的信仰世界

红山古国的精神文化生活内容十分丰富,其中,最为兴盛的是祖先崇拜和熊崇拜。

##### 1.红山古国体现祖先崇拜的遗存

此类遗存包括各种人像,如牛河梁第三地点围绕中心墓外围沟内出土的陶塑人面像<sup>②</sup>,牛河梁第五地点上层积石冢二号冢地层堆积内出土的N5SCZ2:4陶塑人像<sup>③</sup>,牛河梁第十六地点上层积石冢西界墙出土的N16Z1①:24陶塑人像手部残块<sup>④</sup>,牛河梁第十六地点上层积石冢中心大墓出土的N16Z1M4:4玉人<sup>⑤</sup>等。此外还有各种祭祀坑,如牛河梁第十六地点上层积石冢中心大墓N16Z1M4墓口一侧的祭祀坑<sup>⑥</sup>,牛河梁第三地点中心墓N3M7墓葬一侧的M1由石匣和半圆形土圻构成的祭祀遗存<sup>⑦</sup>。此外还包括各种祭坛等建筑遗存,且以积石冢埋葬区内的为主。如牛河梁第二地点三号冢N2Z3实际上是一座祭坛,第五地点一号冢中心位置呈馒头状的圆形石堆祭坛正对一号冢中心大墓头部方向<sup>⑧</sup>,第二地点五号冢N2Z5发现3具保存较好的人骨架显示该冢内可能有祭坛<sup>⑨</sup>,牛河梁第五地点上层积石冢三号冢N5Z3为祭坛,朝阳半拉山土冢

上建有祭坛且有柱洞等享堂类建筑遗存。

这些体现祖先崇拜的遗存,有的主要是针对积石冢中心墓葬墓主人的祭祀遗存,祭祀对象是某一位重要的墓主人。而牛河梁第二地点三号冢 N2Z3 祭坛是作用于整个牛河梁第二地点积石冢所有墓葬墓主人的祭祀遗存,半拉山土冢上祭坛及其享堂类建筑遗存也是作用于半拉山上层冢包括中心墓葬在内的 63 座墓葬墓主人的祭祀遗存,是体现当时盛行祖先崇拜最为重要的实证资料。

牛河梁第二地点三号冢 N2Z3 祭坛位于牛河梁第二地点的中央台地上,祭坛平面为近圆形,由外低内高三层立石为界桩的阶台及坛上积石组成,为三重叠台砌筑的圆台状祭坛。由外而内的三重圆台直径分别为约 22 米、15.6 米和 11 米,每层台高差 0.3—0.4 米,每层台的立面用立石纵向排列砌筑,立石外面环绕彩陶筒形器,形制规范而讲究,大气而庄重<sup>⑩</sup>。以往的研究因主张第二地点三号冢 N2Z3 是祭祀上天的场所<sup>⑪</sup>而使得大多数探索者认为这是祭天的祭坛,并将其作为红山文化晚期存在祭天的主要证据。然而,牛河梁第二地点三号冢(N2Z3)祭坛在积石冢群构成的墓地内,墓地内的祭坛通常与墓主人有关,而与祭天无关。祭天场所的选择必定要避开墓地,祭天的祭坛不可能设立在墓地内,这是中国古代选择皇家祭天场所的常识。犹如明代皇帝祭天场所设在北京城南郊天坛,而不可能设在皇家陵园十三陵内的道理一样。牛河梁第二地点三号冢(N2Z3)祭坛因第二地点众多积石冢而设立,在祭坛上举行祭祀仪式必然与埋葬在第二地点各个积石冢内的墓葬主人有关。这种祭祀仪式可能是各墓葬埋葬仪式中的重要组成部分,也可能与便于埋葬墓主人之后祭祀已故先人有关。所以,牛河梁第二地点三号冢 N2Z3 祭坛无疑是体现红山古国祖先崇拜的重要遗存。

半拉山土冢上的祭坛及其建筑遗存与土冢内墓葬的关系更为明确。祭坛设立在整个土冢的北部,叠压在早期土冢祭祀坑主要分布区域之上,为近长方形的黄土台,用石块在土冢上砌围,东西长约 13.6 米,南北宽约 11.5 米。在祭坛的西部建享堂类建筑,保存有经人工夯打较为

坚硬的活动面、夯窝以及 7 个柱洞。活动面南北长约 10.2 米,东西宽约 8 米,厚约 0.05 米。7 个柱洞按 3、2、2 三排排列,形成的长方形区域南北长约 6.6 米,东西宽约 4.5 米。在活动面上覆盖大面积草拌泥的红烧土块。在祭坛墙外侧有成排摆放的彩绘筒形器、器座、塔形器等陶器,还出土少量石人头像、陶人头像和零散玉器。在祭坛南侧即土冢的中央为中心墓葬 M20,其余 62 座墓葬主要分布在祭坛与中心墓葬南部,少数墓葬围绕中心墓葬和祭坛分布<sup>⑫</sup>。

半拉山土冢内设立祭坛,祭坛上建享堂类建筑,保存部分祭祀遗物,且与众多墓葬融为一体,是目前发掘揭露的红山文化晚期后段唯一一个形制清晰、内涵丰富的冢内墓地上的祭祀建筑遗存。这一发现继牛河梁第二地点三号冢 N2Z3 祭坛之后,进一步说明冢内墓地上的祭坛是与埋葬冢内的墓葬主人有关,祭坛上存在享堂类建筑则更充分地说明在冢内墓地上举行的祭祀仪式应是各墓葬埋葬仪式中的重要组成部分,也与便于埋葬墓主人之后祭祀已故先人有关,而与祭天活动没有任何关系。

红山文化中与祖先崇拜相关的祭祀遗存种类丰富,数量较多,充分体现了当时流行祖先崇拜的盛况。而牛河梁第二地点三号冢 N2Z3 祭坛与半拉山土冢上的祭坛及其建筑遗存则集中体现了祖先崇拜是红山古国信仰世界中最为重要的内容。

## 2. 红山古国流行熊崇拜的重要现象

目前发现的体现红山古国流行熊崇拜的遗存主要是先民制作的各种熊偶像作品,种类和数量较多。如牛河梁 N2Z1M4:2 玦形玉熊<sup>⑬</sup>、牛河梁 N16-79M1:4 双熊首三孔玉梳背饰<sup>⑭</sup>、牛河梁 N2Z1M21:14 熊面玉牌饰<sup>⑮</sup>、林西白音长汗 M7:4 石雕熊首<sup>⑯</sup>,最近发现的河北宣化郑家沟 1 号积石冢彩绘浮雕玦形熊首作品<sup>⑰</sup>等。

多种质地、各种形态的熊偶像作品,构成了红山古国熊文化的主要内涵和特征。红山古国先民对熊这种动物有着较多的了解,并因敬畏熊而逐步将熊作为圣物,制作了各种熊偶像作品,作为辟邪、护身的吉祥物,或作为宗教活动的法器,甚至作为表明身份、地位、权力的重要佩戴装饰品。这些现象充分说明红山古国流行



由郭大顺先生于1989年、1992年提出并阐述的。参见郭大顺:《辽西古文化的新认识》,载《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》,文物出版社1989年版,第203—215页;白云翔、顾智界整理:《中国文明起源研讨会纪要》,《考古》1992年第6期。<sup>⑭</sup>郭大顺、张克举:《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》,《文物》1984年第11期。<sup>⑮</sup>方殿春、刘葆华:《辽宁阜新县胡头沟红山文化玉器墓的发现》,《文物》1984年第6期;方殿春、刘晓鸿:《辽宁阜新县胡头沟红山文化积石冢的再一次调查与发掘》,《北方文物》2005年第2期。<sup>⑯</sup>王来柱:《凌源市西梁头红山文化石棺墓地的发掘与研究》,载《玉魂国魄——中国古代玉器与传统学术讨论会论文集(四)》,浙江古籍出版社2010年版,第11—23页;李新全、王来柱:《凌源市田家沟红山文化墓葬群》,载《中国考古学年鉴2010》,文物出版社2011年版,第189—190页。<sup>⑰⑱⑲</sup>辽宁省文物考古研究所、朝阳市龙城区博物馆:《辽宁朝阳市半拉山红山文化墓地的发掘》,《考古》2017年第2期;《辽宁朝阳市半拉山红山文化墓地》,《考古》2017年第7期。<sup>⑳</sup>王大方、邵国田:《敖汉旗发现红山时代石雕神像》,《中国文物报》2001年8月29日;中国社会科学院考古研究所、内蒙古敖汉旗博物馆:《敖汉旗四家子红山文化积石冢》,载《中国考古学年鉴2002》,文物出版社2003年版,第157—158页。<sup>㉑</sup>内蒙古自治区文物考古研究院:《内蒙古自治区赤峰市敖汉旗元宝山积石冢周边区域考古调查简报》,《草原文物》2024年第4期。<sup>㉒</sup>巴林右旗博物馆:《内蒙古巴林右旗那斯台遗址调查》,《考古》1987年第6期。<sup>㉓</sup>辽宁省文物考古研究所编著:《牛河梁——红山文化遗址发

掘报告(1983—2003年度)》,第480页;郑绍宗:《河北平泉一带发现的石城聚落遗址——兼论夏家店下层文化的城堡带问题》,《文物春秋》2003年第4期。<sup>㉔</sup>龚湛清:《寻找河北红山文化璀璨星河》,《河北日报》2025年7月11日。<sup>㉕⑹</sup>刘国祥:《红山文化研究》,科学出版社2015年版,第164—165页。<sup>㉖</sup>段天璟、成璟瑯、曹建恩:《红山文化聚落遗址研究的重要发现——2010年赤峰魏家窝铺遗址考古发掘的收获与启示》,《吉林大学社会科学学报》2011年第4期;成璟瑯、塔拉、曹建恩、熊增珑:《内蒙古赤峰魏家窝铺新石器时代遗址的发现与认识》,《文物》2014年第11期。<sup>㉗</sup>中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队、内蒙古自治区敖汉旗博物馆:《内蒙古敖汉旗蚌河、老虎山河流域新石器时代遗址调查简报》,《考古》2005年第3期。<sup>㉘</sup>凌源市博物馆:《辽宁凌源红山文化遗存考古调查报告》,载《北方民族考古》第4辑,科学出版社2017年版。<sup>㉙</sup>笔者曾分析了牛河梁上层积石冢时期的年代。见朱乃诚:《红山文化兽面玦形玉饰研究》,《考古学报》2008年第1期。<sup>㉚</sup>冯时:《红山文化三环石坛的天文学研究》,《北方文物》1993年第1期;冯时:《中国天文考古学》,社会科学文献出版社2001年版,第343—355页。<sup>㉛</sup>内蒙古自治区文物考古研究所:《白音长汗:新石器时代遗址发掘报告》,科学出版社2004年版,第308页图二四〇:2,彩版一八:4,图版六六:1。<sup>㉜</sup>翟见英:《郑家沟密码:五千年前红山文明的“混血基因库”》,《张家口日报》2025年4月2日。

#### 参考文献

[1] 邵望平. 百万年连绵不断的中华文化: 苏秉琦谈考古学的中国梦[J]. 内蒙古文物考古, 1997(2): 36.

## On the Ancient State of Hongshan

Zhu Naicheng

**Abstract:** The term “ancient state” in archaeology refers to a sociopolitical entity characterized by a hierarchical structure of at least five tiers, which had already developed a “king”. Such an entity, characterized by the emergence of a “king” and its nature as a sociopolitical unit, can be termed as “ancient state”. The fundamental features of an “ancient state” should include: a stable territorial base, an organizational structure with at least five hierarchical levels, the internal emergence of a “king”, the status of an independent social organization, and the presence of a decision-making stratum or administrative body. The Hongshan Ancient State was a coalition of settlement groups that emerged and rapidly developed in the western Liaoning region between 5,300 and 4,900 years ago, exhibiting distinct regional and cultural characteristics. Governed by a king, it controlled a vast and stable territory, and operated as a socially stratified organization with at least five hierarchical levels and more than six social ranks. The Hongshan Ancient State was characterized by a relatively simple organizational structure and loose administration. It was marked by a prevalent ancestor and bear worship, which together formed a unique belief system. Representing an early stage in the development of ancient states, the Hongshan Ancient State exemplifies one model of ancient states that existed in China prior to the formation of dynastic states.

**Key words:** Hongshan culture; Hongshan Ancient State; coalition of settlement groups; ancestor worship; Hongshan civilization

[责任编辑/启 轩]



# 方伯制与两周的区域治理\*

曹胜高

**摘要:**商周时期以方伯制度进行区域治理。《礼记·王制》言周设“左右二伯”，总天下方伯。《史记·周本纪》言东周“政由方伯”，实际是由方伯控制天下局势。《左传·成公二年》言：“五伯之霸也。”春秋五霸正是方伯依仗征伐权而不断坐大，得以控制天下局势。因此，两周以方伯制作为区域治理的重要方式，成为春秋时期伯霸不断继起的制度渊源，分析方伯制对两周的区域治理模式的形成，可以看出早期中国的国家治理策略。方伯制度是两周普遍存在而且在实际运行的区域治理模式，方伯不仅可以征伐不听号令者，还负责调和某些邦国之间的矛盾。在天子力量强大的时候，方伯率领诸侯朝觐天子；但在周天子的力量衰微时，方伯灭邦内诸侯，进而相互争霸，形成了春秋时期连绵不断的霸主政治，在一定程度上维持着两周的区域治理体系。

**关键词:**两周；方伯；制度设计；春秋五霸；区域治理

**中图分类号:**K221

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)06-0018-08

《吕氏春秋·观世》言：“周之所封四百余，服国八百余。”<sup>[1]400</sup>周所封四百国，能控制周边小的方国，正是依靠核心封国的镇服。其中，周王直接赐命的方伯，为周边诸侯之长；而其他的“次国之君，不过七命，小国之君，不过五命”<sup>[2]2870</sup>，只是普通的诸侯，受方伯统辖。在具体的行政级别上，周朝实行“七命赐国，八命作牧，九命作伯”<sup>[3]1643</sup>的分级管理，七命的诸侯才有机会分封建国。可以作“牧”的诸侯，正是可以征伐一方的“邦伯”或者“方伯”，郑玄注：“谓侯伯有功德者，加命得专征伐于诸侯。”<sup>[3]1643</sup>其统率某一方后而称“方伯”。郑玄注：“上公有功德者，加命为二伯，得征五侯九伯者。”<sup>[3]1643</sup>方伯再次被周王任命，成为左右二伯，统辖天下诸侯。东周之后再无分陕而治的左右二伯，方伯成为拥有专征权的诸侯。我们通过考证方伯制度的设计和运行机制来观察“政由方伯”的制度背景和历史

形成，进而分析观察两周的区域治理。

## 一、商周时期邦、国的设置

按照许慎的理解，邦、国同义，《说文解字》言：“邦，国也。从邑，丰声。”<sup>[4]127</sup>又言：“国，邦也。从口，从或。”<sup>[4]125</sup>自汉初避刘邦讳而改“邦”为“国”后，汉儒逐渐将邦、国之别混同。郑玄在注《周礼》时进行了简单分判，认为邦大而国小<sup>①</sup>。杜预说：“古制：公为大国，侯、伯为次国，子、男为小国。”<sup>[5]4127</sup>他认为国之大小取决于周王所封的爵秩，爵高则国大，爵低则国小。周初所封的公国，多出于褒封帝王之后<sup>②</sup>，这些邦国的国君爵位一般高于其他国家，却非大邦。后段玉裁进一步解释说，邦疆域较大，国疆域较小<sup>③</sup>。大邦的邦治所在之城，亦可以称国，对邦、国仍缺乏清晰的界定。

收稿日期：2024-10-12

\*基金项目：广东外语外贸大学科研项目“郊庙歌辞与早期中国乐歌的生成机制”(2023RC065)。

作者简介：曹胜高，男，广东外语外贸大学中国语言文化学院教授、博士生导师(广东广州 510420)，主要从事中华文化与文学研究。

周初分封,采用授土授民的方式,由受封者率其宗族、部属及其所授的部族迁徙至封地定居,《尚书·说命中》言之为“建邦设都”<sup>[6]370</sup>。建邦是分封之后到一个新的区域;建国是设立城池,作为管理封地的据点,是为“国”<sup>④</sup>。《释名·释州国》言:“邦,封也,封有功于是也。”<sup>[7]</sup>段玉裁认为邦的概念源于分封,是就封地划定的区域而言<sup>⑤</sup>。周分封时,常言及封地的大致疆域。如《左传·定公四年》言封康叔,对其疆域及其职责进行描述<sup>⑥</sup>,言及康叔所辖之邦的大致区域。因而西周的邦多是疆域概念,主要用于描述某邦所在的大致区域。

周初因分封而确定的疆域基本不变,但诸侯所置国都则在邦域之内不断迁徙,周、齐、鲁、秦等皆有迁移国都之事<sup>⑦</sup>,故而国不必与邦完全对应。早期文献所言之“邦”,指封地的疆域。《论语·季氏》载孔子言:“夫颛臾,昔者先王以为东蒙主,且在邦域之中矣,是社稷之臣也。”<sup>[8]5476</sup>邦域,即封地所在的区域。《仪礼·聘礼》言:“若过邦,至于竟,使次介假道,束帛将命于朝。”<sup>[9]2265</sup>聘使进入某邦的疆域,则需要派使者去借道。《韩非子·喻老》言:“及公子返晋邦,举兵伐邦,大破之。”<sup>[10]</sup>言重耳回到晋的邦域之内,而非回到了国都。邦是言封地疆域,国是言封地的治所。《左传·隐公元年》言:“先王之制,大都不过参国之一,中五之一,小九之一。”<sup>[5]3725</sup>这里说明了诸侯在邦内所立之都与邦的比例关系。因而,从地理空间来看,周代所言之邦,常为区域概念;所言之国,多是城池概念。

若就国家治理而言,商周的“邦”,常指宗族政治控制下的一群聚邑的集合体<sup>⑧</sup>。商周时期的百姓聚族而居,是为邦;居无定所,国都不定,在邦内迁徙。如周迁豳、岐、丰,正是其聚居中心的“国”在不断迁移,居于某方,便以某方称之。众多部族合而言之,是为多邦;多邦分居四方,是为多方,由此形成了商王居国土之中而辖多邦、多邦居于多方、由多伯统辖四方的治理体系<sup>⑨</sup>。商王为共主,统辖的疆域为邦畿:“邦畿千里,维民所止,肇域彼四海。”<sup>[11]1344</sup>商言自己的疆域达于四海。

商周之际,臣服于商的周族自称小邦,将商视为大邦。《尚书·大诰》言:“天休于宁王,兴我

小邦周。”<sup>[6]422</sup>周作为西北地区的“小邦”,长期服从商王统治,是商朝众多小邦之一。《尚书·无逸》追述文王之业言:“文王不敢盘于游田,以庶邦惟正之供。”<sup>[6]472</sup>庶邦为异姓之邦,附庸于商王。《大雅·文王》言“周虽旧邦,其命维新”<sup>[11]1083</sup>,谓周族自从有了“实始翦商”<sup>[11]1327</sup>的战略之后,太王、王季、文王不断笼络周边小邦,最终使周成为大邦:“维此王季……王此大邦,克顺克比。比于文王……密人不恭,敢距大邦,侵阮徂共。”<sup>[11]1120-1121</sup>周逐渐成为大邦,一方面疆域面积不断扩大,另一方面得到了商王的承认,具有了专征权。

部族之长为邦君<sup>⑩</sup>。《尚书·泰誓上》载周武王与诸侯会于孟津时的号令:“嗟!我友邦冢君,越我御事庶士,明听誓。”<sup>[6]382</sup>部族立冢作为每有大事而用的社,由邦君主祭,故称冢君<sup>⑪</sup>。《尚书·牧誓》又载武王在牧野之战前的号令,其所称的“友邦冢君”<sup>[6]388</sup>,正是联盟的邦国之君。这些联盟的邦国在周立国之初,不计其数。《诗经·大雅·桓》载祭祀周武王时言“绥万邦,娄丰年”<sup>[11]1303</sup>,万邦正是周初归附的大量部族。可见此时周王直接管辖臣服的部族尚未形成大邦统率小邦的区域治理模式。大量臣服于周的部族和邦国,在周初很快被区别对待。《尚书·酒诰》言:“明大命于妹邦……厥诰毖庶邦庶士越少正、御事。”<sup>[6]436-437</sup>妹邦是周的姻亲之邦,庶邦为与周异姓、没有姻亲关系的部族<sup>⑫</sup>。周公营洛时,庶邦遍布,如《宗周宝钟铭》就言:“要□遣间来逆邵王,南人东人具见,廿又六邦,佳皇上帝百神,保余小子。”<sup>[12]</sup>周昭王南征时,东方、南方二十六邦之君前来拜见,象征臣服,这些正是普通的庶邦<sup>⑬</sup>。

周王直接控制的王畿称为内邦,周王将大量诸侯封在邦外,逐渐形成了“邦内甸服,邦外侯服。侯、卫宾服,蛮夷要服,戎狄荒服”<sup>[13]6-7</sup>的五服制度。邦内是周王直接统辖的王畿,甸为王田,邦内的诸侯“为天子服治田”<sup>[6]309</sup>,负责周王室的日常供给。诸侯大量封在王畿之外,是为邦外,他们多是周王的兄弟、姻亲盟友及其他臣服的邦国。按照《吕氏春秋·观世》的说法,周以封国、服国构成治理体系。封国是通过分封同姓、亲戚以控制其他诸侯,赐以山川、土田、附庸,使其足以威服周边的诸侯,承担为周屏藩天

下的责任<sup>⑤</sup>。服国是庶邦臣服于邦伯，向邦伯朝觐献纳，臣服于周而已。

《穆天子传》记述周穆王的千里之游，常以“邦”作为疆域之分界：“天子乃封长肱于黑水之西河，是惟鸿鹭之上，以为周室主，是曰留胥之邦。……癸亥，至于西王母之邦。”<sup>[14]11-13</sup>留国之邦为周大夫苾弘的封地，苾弘臣服于周，归周管辖，但又可以在周王室任职，不影响其封地的存在。而西王母之邦为西王母统辖之地，与周比邻，周穆王与西王母以宾礼相见。穆王在西行过程中，还派遣代表接受邢、曹二侯的拜见：“壬子，天子具官见邢侯曹侯。……乃遣邢侯曹侯归于其邦，王官执礼共于二侯如故。”<sup>[14]37</sup>礼毕，二侯返回各自邦域，这表明这些诸侯并不在朝中任职。

因而，商周的邦是人和土地结合之后形成的地理区划，被作为商周国家治理的单元。周初对商的多邦进行确认，通过邦君管理天下多邦的事务，在实践中逐渐形成了大邦的概念，大邦支配着所统辖区域内的小邦。入周之后，周王通过分封建国、设官分职<sup>⑥</sup>，建立大邦统率小邦的国家治理体系。

## 二、方伯制度的运行方式

从传世文献的追述来看，在商朝中后期形成了方伯制度的雏形<sup>⑦</sup>。《尚书·胤征》言“汤征诸侯”，伪孔传：“为夏方伯，得专征伐。”<sup>[6]335</sup>实乃以今例古。《尚书·盘庚下》载盘庚迁殷时言：“邦伯师长，百执事之人，尚皆隐哉！”<sup>[6]364</sup>一邦的统领者被尊为邦伯，邦伯居于某方，又称“方伯”<sup>⑧</sup>。商王可以征服不服从者，甲骨中留有十余片人头骨刻辞，其上即写明“某方伯”字样<sup>⑨</sup>，为商王保留的方伯的首级，用于征服告功。

周曾为商的庶邦，至姬昌时被封为方伯。周原甲骨卜辞 H11:82 所记，“……文武……王其邵帝天，典册周方伯……”<sup>[15]62</sup>，应该是周方伯的告天之辞。H11:84 又载“贞：王其拜又（佑）大甲，册周方伯……”<sup>[15]64</sup>，是周作为方伯告商先王之辞。《史记·周本纪》言殷纣王“赐之弓矢斧钺，使西伯得征伐”<sup>[16]116</sup>，商王赐西伯文王以弓矢斧钺，周因此具有征伐周边庶邦的权力，可以代表

商王行使专征权。这就确认了方伯的身份高于一般邦伯，不仅统辖周边庶邦，而且能处理他们之间的纠纷。如虞、芮讼于西伯，正是庶邦向方伯告状，求其裁决。姬昌利用方伯的征伐之权，不断征伐周边小国，如伐犬戎、密须、耆国，持续拓展疆域。从《诗经·大雅·皇矣》来看，周族对姬昌成为方伯之事津津乐道：“密人不恭，敢距大邦，侵阮徂共。……万邦之方，下民之王。”<sup>[11]1121-1122</sup>许倬云认为姬昌之所以被任命为方伯，在于姬昌的母亲与妻子均来自商王室<sup>⑩</sup>，此说可与《诗经·大雅·大明》的“文王嘉止，大邦有子。大邦有子，倪天之妹”<sup>[11]1091</sup>对读。因此姬昌能成为商的姻亲之邦，出任方伯，可以管辖商的西方庶邦，是为西伯<sup>⑪</sup>。上博简《容成氏》第46—49号简记载殷纣王问西伯姬昌九邦可能反叛，该如何处置之事。西伯召集九邦，结果七邦来服，丰、镐不服，西伯起师灭之<sup>⑫</sup>。可见殷商的方伯是商王选取某方势力最强之邦，用于控制某方居住的多邦。

周立国之后，继承了以方伯管理控制天下的传统。《逸周书·职方》言：“凡国，公侯伯子男，以周知天下。凡邦国大小相维，王设其牧。”<sup>[17]</sup>邦分大小，牧就是在在大邦选取邦伯，通过大邦控制小邦的事务。《礼记·王制》追述周曾设八方伯之制：

天子，百里之内以共官，千里之内以为御。千里之外设方伯，五国以为属，属有长。十国以为连，连有帅。三十国以为卒，卒有正。二百一十国以为州，州有伯。八州八伯，五十六正，百六十八帅，三百三十六长。<sup>[2]2868</sup>

此论亦见于《孟子·万章下》，与《荀子》《公羊传》等记述相参照<sup>⑬</sup>，当为周秦儒生搜集前代史料而追述的周制。廖平曾撰《左氏天子伯侯牧小国附庸十九国考》，论证《王制》之言不妄<sup>⑭</sup>。其中所言的五国、十国、三十国、二百一十国，正是庶邦。周王从众多庶邦中设方伯，就可以控制某方，八方各设方伯，从而可以统领天下万邦。

方伯作为某方邦国的统领，接受所辖区域邦君的朝觐，处理所辖邦域内的多邦事务；在朝会时代表万邦朝见周天子，“方伯为朝天子，皆有汤沐之邑于天子之县内”<sup>[2]2918</sup>，方伯直接朝见

天子,在天子直接管辖的王畿内设采邑。方伯之上设置二伯,天子授权于二伯,二伯管理天下。这样就形成了天子统辖左右二伯,二伯管辖方伯,方伯统率庶邦的治理体系。《国语·鲁语下》载叔孙穆子言:

天子作师,公帅之,以征不德。元侯作师,卿帅之,以承天子。诸侯有卿无军,帅教卫以赞元侯。自伯、子、男有大夫无卿,帅赋以从诸侯。是以上能征下,下无奸慝。<sup>[13]181-182</sup>

天子设置三公指挥六师,诸侯在外称方伯,在朝觐天子时为元侯,即诸侯之长。就其爵位而言,为众侯之长;就其权力而言,是为方伯。方伯之国常备军队,其余诸侯不置军队,战时率武士协同方伯作战。《尚书·费誓》:“人无哗,听命。”伪孔传:“伯禽为方伯,监七百里内之诸侯,帅之以征。”<sup>[6]541</sup>由此来看,周的军队实际掌握在三公和元侯手中。

从爵位序列而言,元侯为诸侯之长,平时节制诸侯;朝觐班次在首,大朝会率附庸诸侯朝天子<sup>④</sup>。从制度而言,方伯为一方之伯,统率诸侯军队<sup>⑤</sup>。《礼记·曲礼》:“九州之长,入天子之国,曰牧。……于外,曰侯。”<sup>[2]2738</sup>方伯多由元侯出任<sup>⑥</sup>。这便形成了天子管理方伯,方伯统领诸侯,诸侯统领采卫之子男的分级节制体系。方伯为诸侯之长的元侯,元侯为一方统帅的方伯。

方伯具有军事专征权。东周诸侯争霸,正是从方伯控制诸侯开始的。《史记·周本纪》言:“平王之时,周室衰微,诸侯强并弱,齐、楚、秦、晋始大,政由方伯。”<sup>[16]149</sup>程树德认为“霸”正是由“伯”发展而来的:“愚意诸侯之长为伯,指其定位而名,王政不纲,而诸侯之长自整齐其诸侯,则伯声转而为霸,乃有为之称也。正音为静字,转音为动字。”<sup>[18]</sup>被封为方伯的诸侯,凭借周王所授的专征之权,可征伐周边诸侯,甚至将其灭国。东周时的方伯,不再通过周王授命即可自行征伐诸侯,甚至可以自行灭掉境内小邦,这便是“政由方伯”的时代,如《论语·季氏》就载鲁国的季孙氏与子路、冉有谋划灭掉鲁邦内的颛臾国。

孔子言“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出”<sup>[8]5477</sup>,是言西

周时方伯征伐诸侯皆由天子授命,东周方伯可以自行出兵:“周室既衰,礼乐征伐自诸侯出,转相吞灭,数百年间,列国耗尽。至春秋时,尚有数十国,五伯迭兴,总其盟会。”<sup>[19]</sup>在此过程中,有专征权且有常备军队的方伯最先灭掉其附庸诸侯的邦国。《左传·僖公四年》载管仲伐楚的理据正是姜太公作为三公时拥有的征伐权:

昔召康公命我先君大公,曰:“五侯九伯,女实征之,以夹辅周室!”赐我先君履,东至于海,西至于河,南至于穆陵,北至于无棣。尔贡包茅不入,王祭不共,无以缩酒,寡人是征。昭王南征而不复,寡人是问。<sup>[5]3890-3891</sup>

“五侯九伯”是公侯伯子男五侯和周边设置的方伯,泛指太公有权征伐天下诸侯。周初的太公望为周之三公之一,在三监之乱中成为方伯,可以征伐齐邦周边区域。

征伐权成为方伯扩充邦域的特权。卫武公、齐桓公、鲁庄公、晋文公、秦穆公和楚庄王等依靠征伐权,使得邦域增大。只不过西周方伯征伐诸侯,多由天子授命;东周方伯灭国,全凭军事实力。平王东迁时,秦襄公因拥立有功,得赐岐以西之地,誓而爵之,拥有专征西戎之权。郑武公因为拥立平王,得以方伯之权灭其域内诸侯<sup>⑦</sup>。原本没有方伯之权的诸侯,便设法要求周天子赐以方伯之权。《左传·昭公十二年》便有楚灵王努力而成为方伯的记载:

(楚灵)王见之,去冠被,舍鞭。与之语曰:“昔我先王熊绎,与吕级、王孙牟、燮父、禽父,并事康王,四国皆有分,我独无有。今吾使人于周,求鼎以为分,王其与我乎?”(右尹子革)对曰:“与君王哉!昔我先王熊绎,辟在荆山。篳路蓝缕,以处草莽,跋涉山林,以事天子。唯是桃弧、棘矢,以共御王事。齐,王舅也。晋及鲁、卫,王母弟也。楚是以无分,而彼皆有。今周与四国,服事君王,将唯命是从,岂其爱鼎!”<sup>[5]4482</sup>

其中道出了方伯之制的关键:一是方伯要出于周王册命,齐、鲁、卫、晋能成为方伯,在于其远祖在周初被册封。楚国虽强大,但并未有方伯之名,仍需周王赐命。二是方伯应该是周王的盟友,四国或与周天子同宗同族(如晋、鲁、卫),

或成为周王的姻亲(齐)。楚始封君熊绎与其余四国皆侍奉康王,但齐、晋、鲁、卫四国成为方伯,唯独落下楚国,在于楚国与周既非同宗又无姻亲关系。楚灵王认为楚之先祖有功于周王室,四邦之先君皆被封为方伯,楚地域广大,熊绎也劳苦功高,应享有与齐、晋、鲁、卫一样的身份,周王应该赐楚国为方伯之国。

由此可以看出,周的方伯主要由周的宗族与姻盟承担。楚之先祖也接受周之爵位,被“封以子男之田”<sup>[16]1691</sup>,不常备军队。至熊渠时曾放弃周爵,宣称:“我蛮夷也,不与中国之号谥。”<sup>[16]1692</sup>熊渠自立为王。楚王在《春秋》中常被称为楚子,原因即在于熊渠在周初曾被封为子爵。直到楚成王元年(公元前671年),楚国才“使人献天子,天子赐胙”<sup>[16]1697</sup>,楚国获得了方伯身份<sup>③</sup>,周王令其“镇尔南方夷越之乱,无侵中国”。楚王以方伯的专征权征伐周边诸侯,实现了“楚地千里”<sup>[16]1697</sup>。

### 三、方伯的职责及东周的区域治理

鲁国为周初的方伯之国。《左传·定公四年》载富辰言鲁国初封时的情况:

分鲁公以大路、大旗,夏后氏之璜,封父之繁弱,殷民六族,条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏,使帅其宗氏,辑其分族,将其类丑,以法则周公,用即命于周。是使之职事于鲁,以昭周公之明德。分之土田陪敦,祝、宗、卜、史,备物、典策,官司、彝器;因商奄之民,命以伯禽而封于少皞之虚。<sup>[5]4635-4636</sup>

当时鲁以“八命作牧”,只是普通的方伯。其中的大路、大旗为天子专用的仪仗。《礼记·乐记》言:“所谓大辂者,天子之车也。”<sup>[2]3332</sup>郑玄言:“大旗,大常也。王建大常,纁首画日月。”<sup>[9]2365</sup>大旗以九为节,九命之伯可以代行周王之权,因而鲁代周镇守东方诸侯。《尚书·旅獒》言:“分宝玉于伯叔之国,时庸展亲。人不易物。”<sup>[6]413-414</sup>言周初封同姓之邦,形成“大邦畏其力,小邦怀其德”<sup>[6]391</sup>的政治格局。周王赏赐的繁弱为大弓,并赐以弓矢,象征鲁公有征伐邦内诸侯的权力。《礼记·王制》言:“诸侯赐弓矢,然后征。”<sup>[2]2884</sup>贾公彦

认为:“以其弓矢之赐,州内有臣杀君、子杀父,不请于天子,得专征伐之。”<sup>[3]1643</sup>《诗经·鲁颂·閟宫》又言:

乃命鲁公,俾侯于东,锡之山川,土田附庸。……泰山岩岩,鲁邦所詹。奄有龟蒙,遂荒大东,至于海邦,淮夷来同。莫不率从,鲁侯之功。保有鳧绎,遂荒徐宅。至于海邦,淮夷蛮貊。及彼南夷,莫不率从。莫敢不诺,鲁侯是若。<sup>[11]1328-1332</sup>

诗作中记载了鲁国被再次赐为方伯之国的命辞。鲁邦统辖龟蒙以东,东至于海,南至于淮的广大地区,其中包括诸多邦内诸侯,他们都朝贡于鲁君。

《左传·定公四年》言及卫康叔所赐的仪仗为大路、綉茷。杜预注:“綉茷,大赤,取染草名也。”<sup>[5]4636</sup>孔颖达疏:“知綉茷是大赤,大赤即今之红旗。”<sup>[5]4636</sup>康叔封地在卫:“封畛土略,自武父以南,及圃田之北竟,取于有阎之土,以共王职。取于相土之东都,以会王之东蒐。”<sup>[5]4636</sup>这里明确言及卫邦的疆域,在此境内的庶邦皆由卫国统辖。《诗经·大雅·崧高》言周宣王时期赐命申伯统辖的范围:“往近王舅,南土是保。”<sup>[11]1222</sup>南方土地的诸侯由申伯统帅。《诗经·大雅·韩奕》言周宣王赐命韩侯为方伯,明确其作为大邦所统辖的疆域,“王锡韩侯,其追其貊,奄受北国,因以其伯”<sup>[11]1233</sup>,使其成为北土的方伯。《诗经·大雅·江汉》载周宣王命召虎为方伯时,“于疆于理,至于南海”<sup>[11]1236</sup>,明确召虎统辖江汉至于南海的区域。《诗经·大雅·板》清晰阐释了周王朝的统率机制:“价人维藩,大师维垣,大邦维屏,大宗维翰。怀德维宁,宗子维城。”<sup>[11]1185</sup>周王室将甲士视为藩篱,统率甲士的太师被视为周之城垣,大邦掌控的军队被视为周之屏障。其中的大邦,正是由方伯统率,作为周王室的屏障,统率诸邦拱卫周王。

方伯的军事征伐权,还体现在为诸侯主持公道。《左传·僖公元年》载:“凡侯伯,救患、分灾、讨罪,礼也。”<sup>[5]3887</sup>《诗经·曹风·下泉》言曹邦人痛恨曹共公而期望方伯能够为民做主。《毛诗序》云:“曹人疾共公侵刻下民,不得其所,忧而思明王贤伯也。”<sup>[11]822</sup>郑笺:“郇侯,文王之子,为州伯,有治诸侯之功。”<sup>[11]822</sup>诗中所言的“四国

有王，郇伯劳之”<sup>[11]822</sup>，是言曹共公侵夺百姓，应该由作为方伯的郇伯来处理。

东周的方伯不是一成不变的，而是通过诸侯势力的此消彼长，形成了齐、晋、秦等方伯兴起，其他方伯不断没落的局面，方伯甚至面对姻亲之邦、邦内诸侯被侵袭也无能为力。《诗经·邶风·旄丘》写黎国被灭时，作为邦伯的卫侯就无动于衷：

旄丘之葛兮，何诞之节兮？叔兮伯兮！何多日也？何其处也？必有与也。何其久也？必有以也。狐裘蒙戎，匪车不东。叔兮伯兮！靡所与同。琐兮尾兮！流离之子。叔兮伯兮！衰如充耳。<sup>[11]643-644</sup>

黎为尧之遗民所居，武王“封帝尧后于黎”<sup>[11]356</sup>。黎被赤狄所灭，黎侯逃于卫。《诗经·邶风·式微》是黎国遗民寄寓卫国时言其困境之诗，期望黎侯能够回国。刘向曾言卫侯之女嫁黎庄公<sup>②</sup>，黎侯以叔伯称呼卫国君臣。卫国君臣对黎侯的困境充耳不闻，黎人赋此诗以刺。毛传言：“《旄丘》，责卫伯也。狄人迫逐黎侯，黎侯寓于卫。卫不能修方伯连率之职，黎之臣子以责于卫也。”<sup>[11]642</sup>卫国自卫康叔封方伯之后始有征伐之权，此时势力却已衰弱，不愿援黎。《旄丘》既言卫伯不恤其方伯之职，又责卫不行仁义、不务功德。郑笺：“叔、伯，字也。呼卫之诸臣，叔与伯与，女期迎我君而复之。可来而不来，女日数何其多也？”<sup>[11]643</sup>感慨所谓的叔伯之情已经荡然无存。

《旄丘》中黎向卫的求助，言之为“控于大邦”，实际是向方伯之国寻求援助。《诗经·邶风·载驰》便载许穆夫人在卫国灭亡时控于齐邦的情况：

载驰载驱，归唁卫侯。驱马悠悠，言至于漕。大夫跋涉，我心则忧。……我行其野，芄芄其麦。控于大邦，谁因谁极！<sup>[11]675-676</sup>

《左传·闵公二年》载：“及狄人战于棠泽，卫师败绩。”<sup>[5]3880</sup>《毛诗序》言：“卫懿公为狄人所灭，国人分散，露于漕邑。许穆夫人闵卫之亡，伤许之小，力不能救。思归唁其兄，又义不得。”<sup>[11]674-675</sup>卫懿公丧命后，卫几近灭国。许国作为附庸之国，无力挽救。最终在齐桓公的支持下，“卫之遗民男女七百有三十人，益之以共，

滕之民为五千人，立戴公以庐于曹”<sup>[5]3880</sup>，重建卫国。其中的“控于大邦，谁因谁极”表达了许穆夫人控于方伯齐国，期望齐桓公能够出手相助的愿望。

黎国被灭时，卫国无力拯救；卫国被灭时，周天子无力相助，正是传统的天子领方伯、方伯率诸侯的格局的紊乱。《公羊传·僖公元年》言：“上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者，桓公不能救，则桓公耻之。……上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者，力能救之，则救之可也。”<sup>[20]</sup>晋能帮助黎复国，齐桓公能帮助卫复国，但由于方伯之间、诸侯之间势力的此消彼长，周初所设定的方伯之制已经无法控制局面，周王室只能采用认定方伯的方式来承认霸主的征伐权的合理性。

方伯制度是两周时期普遍存在、并且实际在运行的区域治理模式，方伯不仅可以征伐不听号令者，还负责调和某些邦国之间的矛盾。在天子力量强大的时候，方伯率诸侯朝觐天子；但在周天子的力量衰微时，方伯灭邦内诸侯，进而相互争霸，形成了春秋时期连绵不断的霸主政治，维持着两周的区域治理体系。

#### 注释

①《周礼·春官宗伯·诅祝》郑玄注：“国，谓王之国；邦国，诸侯国也。”以邦为诸侯之封地，而国为周王之领地。如此则国大而邦小。与前释“大曰邦，小曰国。邦之所居亦曰国”相混。参见阮元校刻：《十三经注疏·周礼注疏》，中华书局2009年版，第1762、1389页。②《史记》卷四《周本纪》：“武王追思先圣王，乃褒封神农之后于焦，黄帝之后于祝，帝尧之后于蓟，帝舜之后于陈，大禹之后于杞。”司马迁：《史记》，中华书局1959年版，第127页。③《说文解字注》：“《周礼》注曰：‘大曰邦，小曰国。’析言之也。许云：‘邦，国也，国，邦也。’统言之也。《周礼》注又云：‘邦之所居亦曰国。’此谓统言。”许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海古籍出版社1981年版，第283页。④日本农学家后藤朝太郎认为，国之原字为“或”，春秋战国时期，只有或字；加以口者，系秦汉之后，并引许慎《说文》“从口从戈，一以戈，一为守，其义尚不明”之论，解释“或”中的“口”为国土，以“戈”而卫之，“一”为表示领土之境界意，亦犹表示田地境界之“畺”字。参见《国家学会》杂志第27卷第6号。⑤《说文解字注》：“邦之言封也。古邦封通用。《书》序云：‘邦康叔，邦诸侯。’《论语》云：‘在邦域之中’。皆封字

也。”许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第283页。⑥《春秋左传正义》卷五十四《定公四年》：“封畛土略，自武父以南，及圃田之北竟，取于有阎之土，以共王职。取于相土之东都，以会王之东蒐。”阮元校刻：《十三经注疏·春秋左传正义》，中华书局2009年版，第4636页。⑦任伟：《西周封国考疑》，社会科学文献出版社2004年版，第34—45、64—77页。⑧李峰：《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》，生活·读书·新知三联书店2010年版，第52页。⑨⑩王贵民：《商周制度考信》，河北教育出版社2014年版，第70—76页，第108页。⑪李峰：《西周的灭亡：中国早期国家的地理与政治危机》，上海古籍出版社2007年版，第68页。⑫曹胜高：《封土于社与大合祀的祭义》，《中原文化研究》2021年第2期。⑬《尚书·旅獒》：“王乃昭德之致于异姓之邦，无替厥服。分宝玉于伯叔之国，时庸展亲。”周明确分同姓与异姓之邦。参见《十三经注疏·尚书正义》，中华书局2009年版，第413页。《礼记集说》：“夏商以前，容取同姓，周公佐武王得天下，取神农、黄帝、尧、舜、禹、汤之子孙，列土封之，以为公侯，而使姬姓子孙与之婚姻，欲先代圣王子孙共飨天下之禄也，乃立不取同姓之礼焉。”与周王室联姻之部族，是为《周礼》所言的异姓之邦，其余与周异姓且无联姻之邦，则为庶邦。⑭赵伯雄：《西周至秦汉间天下观之演变》，载《中国古代社会高层论坛文集：纪念郑天挺先生诞辰一百一十周年》，中华书局2011年版，第216页。⑮许倬云：《考古编》，新星出版社2006年版，第69页。⑯《周礼·天官冢宰·大宰》言大宰之职：“掌建邦之六典，以佐王治邦国。”其以治典经邦国，以教典安邦国，以礼典和邦国，以政典平邦国，以刑典诘邦国，以事典富邦国。参见《十三经注疏·周礼注疏》，第1389页。⑰王坤鹏：《说商代甲骨刻辞中的“方伯”》，《殷都学刊》2018年第2期。⑱王坤鹏：《西周异族邦伯考》，《古代文明》2016年第2期。⑲许倬云：《西周史》（增补二版），生活·读书·新知三联书店2012年版，第81页。⑳杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社1997年版，第108—109页。㉑单育辰：《新出楚简〈容成氏〉研究》，中华书局2016年版，第29页。㉒王锸：《〈礼记〉成书考》，中华书局2007年版，第184—185页。㉓廖平：《左氏天子伯侯牧小国附庸十九国考》，载《中国近代思想家文库·廖平卷》，中国人民大学出版社2015年版，第281—285页。㉔有学者结合金文资料考证，西周设王官伯，多出任邦畿大臣，也称畿内伯；方伯为畿外伯，乃封国中的元侯，即诸侯之长。参见陈恩林：《先秦两汉文献中所见周代诸侯五等爵》，《历史研究》1994年第6期；邵蓓：《西周伯制考索》，《中国史研究》2008年第2期。㉕《公羊传·隐公五年》：“天子六师，方伯二师，诸侯一师。”参见何休解诂、徐彦疏：

《春秋公羊传注疏》卷三《隐公五年》，北京大学出版社1999年版，第361页。㉖《周礼·大宗伯》：“八命作牧，九命作伯。”郑玄注：“牧谓侯伯有功德者，加命得专征伐于诸侯也。伯谓上公有功德者，加命为二伯，得征五侯九伯者。”郑司农云：“牧，一州之牧。伯，长诸侯为方伯。”《左传·襄公四年》孔颖达疏：“然则牧是州长，伯是二伯，虽命数不同，俱是诸侯之长也。元，长也。谓之长侯，明是牧伯。”《国语·鲁语下》载叔孙穆子言：“夫先乐金奏《肆夏》、《樊遏》、《渠》，天子所以飨元侯也。”韦昭注：“元侯，牧伯也。”此可与《礼记·王制》中所载“王合诸侯，伯帅侯牧以见王”对读。吴则虞《晏子春秋集释·内篇杂上》认为：“凡享元侯，工歌清庙，下管象舞及夏籥，谓堂下吹管而迭兴象舞及夏籥二舞；若享诸侯，歌《文王》。此天子之乐也。”元侯是诸侯之首，位次在诸侯之上。参见郑玄注、贾公彦疏：《周礼注疏》卷十八《大宗伯》，北京大学出版社1999年版，第473—474页；《十三经注疏·春秋左传正义》，第4193页；徐元浩撰，王树民、沈长云点校：《国语集解》卷五《鲁语下》，中华书局2002年版，第178页；吴则虞：《晏子春秋集释》卷五《内篇杂上》，中华书局1982年版，第330页。㉗“幽王嬖褒姒，废申后，逐太子宜臼。宜臼奔申。申侯与犬戎既杀幽王，晋文侯与郑武公迎宜臼立之，是为平王，迁于东都。平王乃以文侯为方伯，赐其柎鬯之酒，以圭瓚副焉，作策书命之。史录其策书，作《文侯之命》。”参见《十三经注疏·尚书正义》，第539页。㉘依据周制，赐胙有三：一是同姓诸侯，以睦宗族；二是夏商之后，以示尊崇；三是异姓功勋，以示荣耀。前两种出于礼制传统，后一种为行政手段，赐胙意味着周天子承认其具有统率一方的权力，如齐桓公盟葵丘时，周襄王赐胙言：“天子有事于文、武，使孔赐伯舅胙。”后，周显王赐秦孝公胙，又赐秦惠王胙，皆通过赐胙，表明其获得专征之权。参见《十三经注疏·春秋左传正义》，第3907页。㉙王照圆撰、虞思微点校：《列女传补注》卷四《贞顺传》，华东师范大学出版社2012年版，第150页。

#### 参考文献

- [1] 吕不韦. 吕氏春秋集释[M]. 许维遹, 集释. 梁运华, 整理. 北京: 中华书局, 2009.
- [2] 十三经注疏: 礼记正义[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009.
- [3] 十三经注疏: 周礼注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009.
- [4] 许慎. 说文解字[M]. 徐铉, 校定. 北京: 中华书局, 2013.
- [5] 十三经注疏: 春秋左传正义[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009.
- [6] 十三经注疏: 尚书正义[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华

- 书局, 2009.
- [7] 刘熙. 释名[M]. 愚若, 点校. 北京: 中华书局, 2020: 23.
- [8] 十三经注疏: 论语注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009.
- [9] 十三经注疏: 仪礼注疏[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009.
- [10] 王先慎. 韩非子集解[M]. 钟哲, 点校. 北京: 中华书局, 1998: 162.
- [11] 十三经注疏: 毛诗正义[M]. 阮元, 校刻. 北京: 中华书局, 2009.
- [12] 宗周宝钟铭[M]//严可均. 全上古三代秦汉三国六朝文. 北京: 中华书局, 1958: 91b.
- [13] 徐元诰. 国语集解[M]. 王树民, 沈长云, 点校. 北京: 中华书局, 2002.
- [14] 穆天子传[M]. 郭璞, 注. 洪颐煊, 校. 北京: 中华书局, 1982.
- [15] 曹玮. 周原甲骨文[M]. 北京: 世界图书出版公司, 2002.
- [16] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [17] 逸周书[M]. 贾二强, 校点. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1997: 69.
- [18] 程树德. 论语集释[M]. 程俊英, 蒋见云, 点校. 北京: 中华书局, 1990: 990.
- [19] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962: 1542.
- [20] 春秋公羊传注疏[M]. 何休, 解诂. 徐彦, 疏. 北京: 北京大学出版社, 1999: 199-200.

## The Fangbo System and Regional Governance of the Zhou Dynasty

Cao Shenggao

**Abstract:** During the Shang and Zhou dynasties, the regional governance was organized through the system of Fangbo. The Royal Regulations in *The Book of Rites* states that the Zhou Dynasty appointed two ministers, who were in charge of all Fangbo across the land. Basic Annals of Zhou in *The Records of the Grand Historian* mentions that during the Eastern Zhou period the whole country was governed through the system of Fangbo. The Second Year of Duke Cheng in Zuo's Commentary stated the five Fangbo exerted considerable dominance. By leveraging their authority to wage war, these five Fangbo in the Spring and Autumn period continuously expanded their power and thus influenced the broader national landscape. Therefore, the system of Fangbo was an important way of regional governance during the Zhou dynasty and became the institutional origin of the continuous rise of Fangbo during the Spring and Autumn period. Analyzing the system of Fangbo and its impact on the formation of the regional governance model during the Zhou dynasty can reveal the early Chinese state governance strategies. The Fangbo system was a widely practiced and effective regional governance model during the Zhou dynasty. Fangbo held authority to launch punitive expeditions against disobedient states and mediate conflicts between subordinate polities. When royal authority was robust, Fangbo would guide feudal lords to pay homage to the king. However, with the decline of the Zhou court, Fangbo began annexing vassal states within their domains and engaged in power struggles, leading to the protracted hegemonic politics of the Spring and Autumn period, which to a certain extent sustained the regional governance framework of the Zhou dynasty.

**Key words:** the Zhou Dynasty; Fangbo; institutional design; the Five Hegemons of the Spring and Autumn period; regional governance

[责任编辑/启 轩]



# 中西文化比较视域中的恩德文化\*

杨春时

**摘要:**在文明互鉴的框架下,有必要从中西文化比较的视角出发,系统探讨中国恩德文化的本质特征、结构功能及其与西方文化的根本差异。中国文化以“人恩”为核心,在“仁爱”基础上构建了以家庭伦理为基础、推及社会伦理与政治伦理的身份伦理体系,形成了“施恩-报恩”的互动机制与有限理性的伦理结构。相比之下,西方文化则源于“神恩”与契约精神,强调博爱与个体独立,形成了“二元一体”的一般理性伦理结构。通过对中西文化在思想根源、伦理基础、社会结构与核心价值等方面的差异比较,不仅揭示出中国恩德文化与西方契约文化各自的历史合理性与内在局限,而且为当代中国文化的现代转型提供批判性继承与创造性转化的理论参考,即立足当代中国实践,将文化遗产与现代价值相融合,使恩德文化中的优秀基因与社会主义核心价值观相贯通,构建兼具文化主体性与时代开放性的现代中国文化体系。

**关键词:**中西文化比较;恩德文化;身份伦理;契约伦理;文化现代性

**中图分类号:**G122

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)06-0026-07

中国文化本质上是伦理本位文化,即以“恩德”为基石、以“施恩-报恩”为互动法则的伦理体系。该体系以家庭伦理为原点,通过差序格局推衍、扩展至社会伦理与政治伦理,从而构建起一套涵盖父慈子孝、兄友弟恭、夫德妇贤的家庭秩序,敬老扶幼、朋友相帮、邻里互助的社会规范以及君明臣忠、官良民顺的政治原则的完整社会秩序。在文明互鉴的视野下,对中国恩德文化传统进行批判性审视与创造性转化,是实现其现代化发展的关键路径。

## 一、中西文化源头的分野:人恩文化与神恩文化

要深刻理解中国恩德文化的独特性,必须将其置于中西文化的比较视域中,追溯其与西

方文明截然不同的生成路径。文化源头决定了文化的基本范式与演进方向,中西文化的根本差异首先体现为“人恩”与“神恩”这两种不同的伦理基石,由此衍生出两套截然不同的宇宙观、社会结构与价值体系。

西方文化的源头呈现出显著的“二元化”特征,即神本主义与人本主义的张力和融合。古希腊、古罗马开创了人本文化传统;至欧洲中世纪,基督教文化成为主导,人本精神被神本主义所取代,形成了以上帝信仰为核心的神恩文化。及至文艺复兴与启蒙运动,人本主义得以复兴;但宗教并未退场,而是转化为一种超越世俗的彼岸价值。上帝之爱施于众,演变为超越血缘和等级的“博爱”精神,成为一种普适性的信念伦理。由此,西方文化构建了神恩文化(基于宗教信仰的超越维度)与人本文化(基于理性

收稿日期:2025-09-07

\*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“中国恩德文化研究”(21FZXB028)。

作者简介:杨春时,男,厦门大学中文系教授、博士生导师(福建厦门 361005),主要从事美学、文艺学、中国现代文学思潮及中国文化思想史研究。

精神的世俗维度)并置的“二元一体”结构。

与此进程相伴的是西方对父权家长制的克服与超越。西方曾产生过父权家长制,但在文明进程中发生了对父权的颠覆。古希腊梭伦变法使个体从家庭、家族纽带中独立出来,以契约关系取代父权家长制,并逐渐成为社会组织的基本原则。同时,基督教文化在精神层面彻底消解了世俗父权的绝对性:上帝是唯一的天父,是绝对的权威,在神面前人人平等,且带有原罪,这使得世俗父亲的权威失去了神圣根基。因此,西方文化中仅有源于上帝的“神恩”,而未发展出基于血缘人伦的人恩文化,其专制制度也依托于“君权神授”的神恩逻辑,建立在神恩基础上,而非人恩基础上。这种文化基因深植于西方的“弑父”传统之中,从古希腊神话中第一代天神乌拉诺斯被儿子克罗诺斯推翻、第二代天神克罗诺斯又被儿子宙斯取代的神话谱系,到古希腊史诗《俄狄浦斯王》杀父娶母的悲剧,均象征着对原始父权的反抗和颠覆。正如弗洛伊德在《文明及其不满》中所论,对父权的反抗这一传统助推了西方文明从“原始父亲”的专制向“兄弟联盟”的民主制度的转变<sup>①</sup>。福山在《历史的终结》中亦指出,西方社会中父亲的权威始终需与上帝、国家等其他权威竞争,子代的叛逆甚至被视为个体成熟的必要仪式<sup>②</sup>。

反观中国文化,其源头则鲜明地表现为人恩文化。上古礼物交换体系解体后,一种基于人恩的“赐予-回报”的社会文化模式构成了恩德文化,形成了一个世俗化的世界。殷商时期是神权社会,既包括对天神的崇拜,也包括对祖先的崇拜,但至西周时期,文化重心已从“神恩”转向“祖恩”,并产生了理性精神的萌芽,即民本思想。春秋战国时期,随着早期宗教的进一步衰落与人文精神的勃兴,“祖恩”演化为“家恩”,即父母对子女的生养之恩,由此构建了以“孝”为核心的家庭伦理范畴。随着社会架构由“家国一体”转化为“家国同构”,家族伦理成为恩德文化的源头,并推广至社会与政治领域——以“孝悌”扩展出“友”“忠”“仁”等范畴,使“家恩”泛化为普遍的“人恩”,最终形成了以“施恩-报恩”为法则的恩德文化体系。因此,中国文化是人恩文化,不是神恩文化。

中国理性精神早熟,故没有产生“弑父”传统。中国上古神话中的女娲、后羿、黄帝、尧、舜、禹等形象,都是造福苍生的德行楷模,确立了慈父般的权威,天然成为人们崇拜与敬仰的对象,不可能成为反抗、弑杀的目标,更不可能形成弑父传统。舜在遭遇父亲和胞弟谋害后仍坚守孝道,最终不仅感化家人使家庭归于和睦,更是强化了对父权的尊崇。值得注意的是,即便在《封神演义》中有哪吒“割肉还母,剔骨还父”的带有弑父倾向、消解父母恩的情节,但最终哪吒回归家庭和秩序,皈依“父权”成为托塔李天王手下的天将为结局,这符合中国固有的孝亲观念。《西游记》中的孙悟空形象也体现了对父权的反抗和回归。孙悟空从天生地养、大闹天宫的离经叛道者,到被如来压在五行山下,后被唐僧解救并通过“报恩”修行而终成正果,印证了中国文化对父权从潜在挑战到最终认同的内在逻辑。这些文学叙事虽有外来文化影响的痕迹,但其深层结构仍服从于中国固有的恩德观念。

中西文化在源头上便走上了不同的道路:西方文化在神恩文化与人本文化的二元张力中,通过对世俗父权的颠覆与契约精神的确立,走向了以神恩为基础的博爱与个体独立;中国文化则在人恩文化的单一脉络中,通过将家族伦理不断泛化,构建了以血缘恩义为基础、差序扩展的伦理共同体。这一源头上的根本分野,预先规定了两大文化体系在其后发展中形成迥然不同的结构与价值取向。

## 二、中西文化结构的差异:有限理性与一般理性的伦理建构

中西文化在整体结构上存在根本性差异,集中体现为有限理性与一般理性的不同发展路径以及与其相应的伦理建构方式。这一差异不仅塑造了二者对待世界与人生的基本态度,也深刻影响了其社会秩序与价值体系的形成。

中国文化是有限理性的文化。所谓有限理性,是指理性没有得到充分发展,理性与感性、人与自然、此岸与彼岸未能完全分离,从而形成一种“情理一体”“天人合一”的混融性文化结

构。此种结构虽在一定程度上缓和了精神世界与现实世界的冲突,但也抑制了现代性所必需的工具理性与价值理性的分化发展。中国文化的理性体现为实用性特征,其核心是恩德伦理,即以“施恩-报恩”为基本准则的身份伦理体系。该体系具有以下特点:第一,伦理本位优先,价值理性主导,而工具理性相对薄弱;第二,人与人之间的关系不以契约为基础,而是建立在恩义关系之上,即“施恩-报恩”关系之上;第三,恩德关系具有双向互动性,既包含情感联结,也隐含权力支配,即施恩方给予受恩方爱,也拥有支配受恩方的权力;第四,恩德文化是身份伦理,即伦理责任与社会身份紧密捆绑,形成“尊卑有等、长幼有序”的差序格局。此外,中国文化未发展出此岸与彼岸的截然对立,宗教不具有主导地位,儒教也不是宗教,而是具有道德教化功能,因此宗教始终从属于伦理教化。正如辜鸿铭所言,中国有义与礼统一的“良民宗教”<sup>③</sup>,伦理即信仰。

西方文化是一般理性文化。所谓一般理性,是指理性精神世界在历史进程中产生了感性与理性、世俗与神圣的分离与对立,并且实现了理性的主导。这种结构虽导致感性与理性、价值理性与工具理性、此岸与彼岸的冲突,带来现代社会难以根治的痼疾,却也促进了现代性的发生、发展。西方文化之所以具有一般理性的性质,源于西方文化的“二元一体”文化结构体系:既有基于古希腊、古罗马传统的理性层面(包括工具理性与价值理性<sup>④</sup>),也有源自希伯来宗教传统的超理性层面<sup>⑤</sup>。在此体系中,人作为独立个体与他人发生关系时,互相以契约为基础平等交换,不存在施恩方或报恩方,也不可能形成恩德文化。因此,西方文化排除了基于人伦的恩德文化,仅有神恩而无人恩。

西方文化的二元结构(世俗世界和超越世界并立)进一步促成了信念伦理(宗教性道德)与责任伦理(社会性道德)的分离。责任伦理基于现实社会关系,即契约关系而产生,因此责任伦理具体地规范了人的现实行为,体现着一定的意识形态,具有历史的局限性。在契约社会中,责任伦理也受到舆论和法律的约束,偏于他律性。信念伦理则源于宗教信仰,是源于上帝

之爱的无差别的博爱,具有本源性、超越性、普遍性和理想性,如康德所说的“绝对命令”<sup>⑥</sup>。信念伦理受到信仰和良知的引导,偏于自律性。信念伦理超越了社会关系及其规定的责任伦理的局限,是最高层次的伦理,提升着责任伦理,弥合了因契约关系而疏离的人际关系。当然也应注意,在信念伦理与责任伦理互相作用下,责任伦理既要有道德良知做保障,也要有一定的自律性,不能全部依赖于外在规则。

在信念伦理层面,基督教认为上帝是创造者与救赎者,对人类施以恩典——不仅创造了万物,更通过牺牲耶稣实现对人类的救赎。人类对此神圣恩典的回应,首先是对上帝的信仰和追随,并以上帝的方式去爱他人,甚至爱自己的仇敌。这种“博爱”打破了血缘、地缘或利益关系的限定,要求无差别地关爱所有人。这是对神爱的模仿,是一种基于神圣根源的派生行为。这种“博爱”构成了西方信念伦理的核心,其根本特征在于超越性与普遍性。在博爱伦理中,爱者与被爱者均是自由、平等的主体,爱不蕴含支配或隶属关系,而是主体间的相互尊重与关怀。值得注意的是,在基督教的教义中,虽然也提倡孝敬父母,但是其明确规定对上帝的爱具有至高无上的优先性,对父母之爱既不能超越亦不能替代对神的感恩与忠诚。这进一步强化了信念伦理超越世俗的神圣导向,与基于人伦回报的恩德文化形成结构性差异。

在责任伦理层面,责任伦理基于契约关系,以恪守社会责任和维护个体价值为原则,划定了人与人之间的界限与权利。这不仅构成了现代性的核心理念,也构成了法律的伦理基础。责任伦理对个体利益的保护产生了“原子式的个人主义”倾向。尽管西方文化把博爱原则渗透到责任伦理中,以缓解信念伦理与责任伦理的矛盾,但是个体之间、个体与群体之间的对立分离仍无法弥合,由责任伦理与信念伦理的差异所引发的冲突时有发生,甚至产生“人人为自己,上帝为大家”的倾向。

中国文化虽然没有发展出信念伦理与责任伦理的明显分野,但也呈现出特有的形态。中国伦理讲仁爱,但这个爱不是来自神,而是来自人性。以儒家为代表的中国文化提倡性善论,

将仁爱视为人性之本,认为人天生就有恻隐之心、不忍人之心。仁爱源于人的天性,而人的天性与天命相通,即所谓“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”<sup>⑦</sup>,并通过“推己及人”的方式构建“泛爱众”“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”“仁民爱物”直至“天下大同”的伦理秩序,这些都超越了实际关系,具有理想色彩,可视为信念伦理的雏形。

与西方文化的信念伦理相较,中国的信念伦理虽未独立成形,但也有其独特之处。一方面,中国文化中的信念伦理始终受到现实礼法的制约,形成一种内在超越。首先,与西方文化讲爱一切人(包括仇敌和恶人)不同,仁爱虽然也讲“泛爱众”,但不是爱一切人,而是只爱合乎基本道德规范的人,这固然不包括不开化的人、不忠不孝的人,“子曰:君子而不仁者有矣夫,未有小人而仁者也”<sup>⑧</sup>。其次,对于仇敌也不讲爱,而是“以直报怨”。最后,仁爱是有差等的爱,有亲疏远近之别,由爱家人及亲属,推及师友、乡邻,再推及天下人,形成以血缘和地缘为基础的差序格局。这个差序格局的扩展逻辑仍有“施恩-报恩”的实际考量,即关系越近,施恩得到回报的可能性越大;关系越远,施恩得到回报的可能性越小。另一方面,中国文化中的信念伦理也要求个体自律,把德行归于人的内在要求。儒学是对自己负责的“为己之学”,要求“吾日三省吾身”,以求成为道德完善之人。如孔子有言,“为仁由己,而由人乎哉”<sup>⑨</sup>，“我欲仁,斯仁至矣”<sup>⑩</sup>。总之,中国恩德文化中信念伦理所强调的自律不同于西方文化中信念伦理对神的信仰,不是“外在的超越”,而是凭借个体自己的道德良心而产生的自律,是一种“内在的超越”;同时也受“施恩-报恩”原则的约束,即受现实规范——礼的制约,因此也具有他律性。

在责任伦理层面,中国恩德文化虽具有责任伦理的成分,但其本质上属于身份伦理。恩德文化将伦理责任与社会身份紧密结合,形成“仁礼一体”结构,使恩德在符合“礼”的规范下,为维系现实社会关系服务。这种伦理体系以家庭、家族为中心,向外推衍形成差序格局,体现出明确的实际利益导向和现实适应性,而非超越性的信念伦理。中国恩德文化所强调的施恩

报恩,虽包括精神关怀,但其核心更侧重物质性、实用性的互助和回报,如孔子所言“己欲立而立人,己欲达而达人”,即体现为一种基于现实利益的责任意识。然而,这种责任并非建立在契约关系之上,而是依附于特定的社会身份之上,是一种有限的责任伦理。在“施恩-报恩”的恩德关系中,个体被定义为“为他者”的存在,其独立人格与权利意识被弱化甚至消解。施恩者通过施恩获得支配权,同时也受制于施恩的责任;报恩者则因报恩义务而依附于施恩者,同时被报恩责任所支配,丧失个体的独立性和自主性。这种双向的支配与从属关系,与现代责任伦理所倡导的个体平等、权利自觉和契约精神存在根本冲突。

### 三、中西文化核心价值的对照:仁爱 与博爱的伦理基础与社会功能

中西文化均以“爱”为核心价值并具备人文精神底色,但其思想根源、伦理基础、价值内涵与社会功能存在深刻差异。中国的“仁爱”以人伦恩德为根基,呈现差序性、互惠性与现实导向;西方的“博爱”则源于神之恩典,强调平等性与超越性。这一差异塑造了中西文化核心价值的根本分别。

其一,思想根源与伦理基础的差异。中西文化都具有人文精神,都把爱作为思想根源与核心价值,但不同的是中国讲“仁爱”,西方讲“博爱”。中国文化的核心价值“仁爱”根植于“人恩”的世俗伦理传统。自西周以降,中国文化逐渐摆脱神权主导,形成了以民本思想和家族伦理为基础的人文精神。孔子将“仁”确立为道德核心,提出“仁者爱人”,标志着中国文化成为一种以人为根本价值的仁爱文化。在性善论的前提下,仁爱被视为人之本性,即认为人性源于天道,“天命之谓性”,并建立起以家庭、家族为起点,通过差序格局向外推衍的“施恩-报恩”伦理规范。尽管中国文化中也包含“天恩”“神恩”(天道),但其并不独立存在或直接作用于人,而是通过人性体现为“人道”,神恩转化为人恩。因而,仁爱具有鲜明的人际性、互惠性与差序性,强调的是在具体关系中履行伦理责任,而

非追求超越世俗的普遍之爱。西方文化的核心价值“博爱”则起源于基督教的神恩观念。尽管经过文艺复兴与启蒙运动的世俗化转型,“博爱”融入了现代理性精神,并与“自由”“平等”共同构成核心价值体系,但其本质仍源于上帝对人类的圣爱。基督教主张人有原罪,神通过救赎行为向人施予恩典,而人要以信仰作为回报。人与人之间的“博爱”既是对神恩的回报,也是对神爱的模仿与分享。这种“博爱”不依赖世俗关系或回报预期,强调无差别、无等级的普遍关怀,甚至主张爱仇敌和恶人,因而具有超越性。在词汇和语义表达上,西方文化严格区分指向神恩的“grace”与表达人际关系感谢之意的“gratitude”,后者强调对他人帮助的谢意,并无“报恩”之意,反映的是人际关系中基于平等主体间的尊重与契约,而非恩德伦理中的“施-报”循环。总之,中国文化的核心价值是“仁爱”,是出于人性本善而形成的人恩;西方文化的核心价值则是“博爱”,是出于圣爱而形成的神恩。

其二,情感交换与伦理义务反馈的差异。尽管中西方文化均强调爱的交互性,但两者的交互模式存在根本差异:西方文化主张平等主体间的“对等情感交换”,即爱是个体与个体之间平等的情感交换;中国文化则强调差序格局中的“伦理义务反馈”。西方文化将爱的交互性建立在平等交换基础之上,从柏拉图对爱的交互性的哲学界定<sup>①</sup>,到斯宾诺莎认为感恩是基于平等的爱,并努力去报答那曾经施以恩德的人们<sup>②</sup>。中国文化将爱的交互性建立在“施恩-报恩”的伦理秩序上。这种交互并非简单的情感对等,而是嵌入身份伦理与责任伦理中的双向义务。中国文化强调的是施恩方与报恩方的双向义务,施恩者基于其身份(如父母、君主)有责任施予恩惠,受恩者则负有相应的回报义务,二者缺一不可,反对有爱不施,也反对受恩不报,以达到“互爱互敬”“和谐一体”的境界。这是一种在既定伦理秩序下通过履行各自角色责任而达成的结构性和谐。

其三,基于不同伦理基础产生的社会构建方式的差异。中国恩德文化以“身份伦理”为根本特征,即赋予不同的身份以相应的伦理责任,

从而建立人际关系。中国恩德文化的身份伦理本源于宗法制度、宗法传统,不同于现代意义上的可选择、可转换的社会角色,其关系结构具有先赋性、等级性和不可逆性。具体来讲,基于家庭、家族伦理构建的身份伦理,通过对父子、兄弟、夫妇等关系的规范,形成父慈子孝、兄友弟恭、夫德妻贤的家庭秩序;推广至社会层面,通过对朋友、乡邻、师生等关系的引导,形成患难相扶、亲密融洽的社会秩序;再推广至国家层面,通过对君臣、君民、官民等关系的调整,形成君明臣忠、官良民顺的政治伦理,从而实现从家庭到国家、由私域至公域的伦理贯通。也正是由于“孝”作为家庭伦理的核心范畴,因此在外推的过程中便形成了以血缘和地缘为基础的差序格局,情感投入和伦理责任亦随之递减。身份伦理强化了人与人之间的关联,塑造出注重人情纽带的社会共同体,有助于维系结构稳定与情感认同,但也在一定程度上抑制了个体独立性的发展。西方伦理体系建立在契约关系之上,社会角色是个体在平等基础上通过契约形成的,具有可选择性、转换性与流动性。人际关系的规范不依赖于固定身份,而是基于普遍、平等的伦理准则,强调个体权利与义务的对等性。西方文化的伦理结构体现为家庭伦理与社会伦理、政治伦理的平行,且不存在家庭伦理的推衍关系。自古希腊梭伦变法起,西方社会就打破了血缘纽带对社会的支配,建立起契约关系,家庭伦理、社会伦理和政治伦理都遵从这一准则,维护了个体在社会中的价值。“博爱”作为西方文化的核心价值,具有普适性,无论何种社会角色都必须遵行同样的伦理规范,不会因远近亲疏而异,因此也未形成中国式的差序性伦理结构。值得注意的是,契约伦理虽然维护了个体的利益与权利,但也导致了人际关系的工具化与疏离感,如霍布斯所言“人对人是狼”,萨特所称“他人即地狱”。即便有信念伦理超越个体价值的引导,仍难以完全克服由个体本位导致的情感隔阂,也难以实现人际关系的和谐。

其四,家族伦理与社会伦理的差异。由于不同的伦理基础与价值取向,中西文化在家族伦理与社会伦理层面呈现出结构性差异,并在人际关系中体现出迥异的运作逻辑与社会效

应。在家族伦理方面,西方以契约精神与个体独立为基础,构建了平等型家庭结构。夫妻关系构成家庭主轴,家庭成员间以情感与责任为纽带,强调人格平等与相互尊重。父母对子女的养育被视为社会责任而非恩惠施予,子女成年后即获得完全独立地位,代际间不存在人身依附或终身报恩义务。这种伦理模式虽强化了个体权利与自主性,却在客观上导致亲情联结的相对薄弱,成为现代社会关系疏离的根源之一。与之相对,中国家族伦理以恩德观念与宗法传统为根基,形成以父子关系为轴心的差序型家庭结构。“孝”作为家族核心伦理范畴,规范着“父慈子孝”的纵向父子关系,并延伸至“兄友弟恭”“夫德妻贤”的横向兄弟、夫妻关系。家庭成员通过“施恩-报恩”机制形成紧密的生活共同体,建立深厚的亲情联结,并赋予每个人以特定的伦理责任。然而,这种伦理关系亦隐含权力支配结构,形成“父为子纲、夫为妻纲”的等级秩序,个体在获得情感归属的同时,也牺牲了部分人格独立与发展自主性。在社会伦理方面,西方文化基于契约精神确立了个体独立、平等交往、相互尊重的基本准则。人际交往强调权利边界与对等交换,避免支配性与依附性关系,同时也倡导社会互助、友爱相处。这种模式虽有效保障个体自由、个体权利,却易导致人际关系的工具化与情感疏离,甚至引发信任危机,带来利益冲突等社会弊病。与之相对,中国社会关系则延续恩德文化的伦理逻辑,通过敬老爱幼、邻里互助、朋友互信等规范,构建了充满人情味的社会网络。这种关系模式有效消解个体孤立状态,增强社会凝聚力,但“施恩-报恩”的伦理逻辑也可能演变为统治阶层权力支配的工具,侵犯个体的自由和权利。比如“己欲立而立人,己欲达而达人”的善意可能异化为个体意志对他人的干涉。再如“大哥-小弟”式的义气关系可能剥夺个体的基本权利,形成实质性的不平等结构,《水浒传》中为报宋江之恩,李逵最终心甘情愿地喝了宋江给的毒酒,同归于尽,就是一例。

其五,政治伦理的契约性与恩德性的差异。在政治伦理层面,中西方形成了基于不同逻辑的治理范式。西方现代政治文化以社会契

约论为理论基础,主张人民通过契约将部分权利让渡于政府,与政府形成“委托-代理”关系,政府管理国家,人民监督政府。在这一范式下,政府与人民之间不存在恩德关系,其权力来源于法律授权而非道德优越地位。基于人性本恶的预判,西方政治强调“制度优于德性”,管理者被视为有潜在犯罪风险的人,必须以法律制度加以约束,因而形成了三权分立制度。通过权力制衡等法治机制虽严格约束了政府行为,在一定程度上防止了权力滥用与绝对化,但也可能因程序过度刚性、责任分散而滋生官僚主义与效率低下等问题。中国传统政治伦理则以恩德文化为基石,构建了以“施恩-报恩”为纽带的治理模式。君主与官员作为“施恩者”,承担“爱民如子”的伦理责任;民众作为“受恩者”,则以忠诚与服从作为回报,形成“君明臣忠、官良民顺”的社会秩序。这种政治模式赋予治理以较强的人情色彩与道德温度,从而克服理性化政治的机械性。然而,恩德政治也隐含权力单向支配的风险,即施恩者可借“报恩”之名强化控制,受恩者则在道德义务中丧失权利主体地位。

## 结 语

上文通过系统比较中西文化在源头、结构、核心价值、伦理体系及政治观念等方面的差异,揭示出中国恩德文化与西方契约文化各自的历史合理性与内在局限性。作为根植于中国传统文化的伦理体系,恩德文化以其独特的人文关怀与秩序构建方式,在世界文化之林中独树一帜,展现出深厚的生命力和延续性。在现代社会,中国文化面临着现代性转型的时代课题,我们既要警惕固守传统、拒绝革新的文化保守主义,也要批判全盘否定自身传统的历史虚无主义。应当在文明互鉴的视野下,对恩德文化进行创造性转化与创新性发展,即弘扬其以“仁爱”为核心的价值追求,重塑其以“恩德”为纽带的伦理机制,推动身份伦理向普遍伦理转化。从根本上说,就是应立足当代中国实践,将文化传承与现代价值相融合,使恩德文化中的优秀基因与社会主义核心价值观相贯通,努力构建

兼具文化主体性与时代开放性的现代中国文化体系,为实现中华民族的伟大复兴提供坚实的精神支撑。

注释

①[奥]西格蒙德·弗洛伊德著、林宏涛译:《文明及其不满》,浙江大学出版社2024年版。②[美]弗兰西斯·福山著、李宛蓉译:《信任:社会道德与繁荣的创造》,远方出版社1998年版。③辜鸿铭著、李晨曦译:《中国人的

精神》,译林出版社2017年版。④工具理性即科学精神,价值理性即人文精神。⑤超理性层面,即指宗教、哲学、艺术等。⑥[德]康德著、邓晓芒译、杨祖陶校:《实践理性批判》,人民出版社2016年版。⑦阮元校刻:《十三经注疏:礼记正义》,中华书局2009年版,第3527页。⑧⑨⑩杨伯峻:《论语译注》,中华书局1980年版,第147页、第123页、第74页。⑪[古希腊]柏拉图著、王太庆译:《会饮篇》,商务印书馆2013年版。⑫[荷兰]斯宾诺莎著、贺麟译:《伦理学》,商务印书馆1962年版。

## Benevolence and Grace Culture from a Comparative Perspective of Chinese and Western Cultures

Yang Chunshi

**Abstract:** Within the framework of mutual learning among civilizations, it is necessary to systematically explore the essential characteristics and structural functions of Chinese benevolence and grace culture, and its fundamental differences from Western culture, starting from the perspective of Sino-Western cultural comparison. Rooted in “human grace”, Chinese culture constructs an identity-based ethical system founded on benevolence. This system, starting from family ethics, extends to social and political ethics, forming an interaction mechanism of “bestowing grace-repaying grace” and a limited rational ethical structure. In contrast, Western culture originates in “divine grace” and is shaped by a contract-based ethic. Emphasizing universal love and individual independence, it establishes a general rational ethical structure characterized by the unity of dual principles. By comparing the ideological foundations, ethical logic, social structures, and core values of Chinese and Western traditions, this paper reveals both the historical rationality and inherent limitations of China’s benevolence and grace culture and the West’s contract-based ethical model. This comparative analysis offers theoretical insights for the critical inheritance and creative transformation of Chinese culture in its modernization process. This entails grounding efforts in contemporary Chinese practice, integrating cultural heritage with modern values, aligning the positive elements within benevolence and grace culture with the core socialist values, and ultimately constructing a modern Chinese cultural system that embodies both cultural subjectivity and openness to the times.

**Key words:** Sino-Western cultural comparison; benevolence and grace culture; identity ethics; contract-based ethics; cultural modernity

[责任编辑/周舟]



# 从身体民俗到数字民俗：技术世界中的 民俗实践与变迁

## ——以香火仪式为例

赖伟鸿

**摘要：**在中国民间信仰体系中，香火是表征观念和象征符号的工具，指征着民众自古以来有关自然界和宇宙的知识和实践。传统的香火仪式既是一个身体民俗的实践过程，也代表着神圣与世俗之间进行物质交换与流通的物质精神，高度体现了民间信仰实践的“具身性”。随着媒介技术的发展，以具身在场为核心特征的仪式过程逐步让位于数字媒介带来的“离身性”，由此衍生了作为数字民俗的香火仪式。当下的民俗生活是技术世界和民间文化杂糅共存的民俗生活，不同形态的民间信仰仪式在自然与文化/社会的共同体中融合发展。当代民俗学要进一步超越传统/现代、自然/文化、身体/技术等笛卡儿式二元认识论，确证人类在技术世界中借助民间文化追求自反性的自治方式。

**关键词：**香火仪式；身体民俗；数字民俗；民间信仰；民俗实践

**中图分类号：**G122；K890

**文献标识码：**A

**文章编号：**2095-5669(2025)06-0033-08

一直以来，民俗与日常生活的变迁是民俗学重点观照的研究对象。随着时空环境的变迁，民俗在全球化、城市化、信息化等现代化发展浪潮的影响下，也在不断发展、变化，研究这种动态的变化过程成为民俗学当下的使命。过去，民俗学对待民俗的变迁与新民俗的产生有两种态度：其一，承认民俗的变迁是一个符合历史发展规律的过程，新民俗的出现具有其合理性和时代意义；其二，认为那些被从原生社区的语境中剥离出来进行挪用与建构的民俗丧失了“本真性”，需要对其秉持批判和警惕的审视态度。当代民俗学逐步跳脱出非此即彼的二元框架，例如日本民俗学提倡关注世事变迁、追问“生活革命”的学术传统<sup>[1]</sup>，德国民俗学强调“民俗主义”中的传统化和民俗化过程<sup>[2]</sup>，美国民俗学日益注重对大众文化的考察<sup>[3]</sup><sup>4</sup>，中国民俗学

进一步深化对“日常生活转向”的探讨<sup>[4]</sup>。这些研究代表了当代民俗学的一个重要发展方向，即以动态开放的视角考察民俗实践与变迁，并将其视作日常生活的有机组成部分，进而把握日常生活中民俗的流动性。

基于上述背景，本文将研究目光朝向民间信仰领域的香火仪式实践及其当代变迁。目前，民俗学界围绕香火的仪式过程和文化意义已有不少研究，基本厘清了这一民间信仰仪式的形态、功能和意义等。然而，传统意义上的民俗研究注重以具身在场为核心特征的仪式过程，而较少将那些具备“离身性”的仪式实践纳入研究范畴，尤其缺乏对数字媒介环境下出现和衍生的民俗新形态的观照。事实上，在当下讨论民间信仰仪式已经无法先验地抽离出数字媒介的语境。本文以香火仪式为考察对象，探

收稿日期：2025-08-26

作者简介：赖伟鸿，男，北京师范大学文学院博士研究生（北京 100875），主要从事中国民间文学研究。

讨从身体民俗到数字民俗的仪式实践及其变迁,进一步管窥技术世界中民间文化的存在方式。

## 一、香火:民间信仰中的身体民俗 与物质精神

在中国民间信仰体系中,香火作为表征观念和象征符号的工具,指征着民众自古以来有关自然界和宇宙的知识和实践。焚香祭祀的行为可以追溯到汉代,与传统信仰仪式场景息息相关。北宋陈敬的《陈氏香谱》中记载汉武帝时期焚香礼神的场景云:“其祭不用牛羊,惟烧香礼拜。”<sup>[5]</sup>民间信仰语境下的香火仪式是一种以香火的物质性为核心展开的文化实践。从狭义上看,“香火”既指民间信仰活动中用于祭祀神明燃香烧烛的组合,表征着信仰的影响程度,又特指传统家庭伦理中的代际传承,并延伸到社会关系的承继。从广义上看,“香火”则泛指整个民间信仰的仪式实践过程,既包括鞠躬、跪拜、上香等动作程式,也包括香支、食物、纸钱等器具的符号表征及其使用。

自从民俗学家凯瑟琳·扬创造性地使用“身体民俗”概念以来,身体民俗学逐渐成为一种理论范式,不仅把身体实践看作一个可以和口头叙事、仪式行为等相提并论的研究类型,更把身体作为民俗学的一个基本理论视角<sup>[6]</sup>。国内学者王霄冰等认为,身体民俗学研究的对象既包括民俗过程中主客体双方的身体应用与身体经验,也包括民俗活动中的情感参与<sup>[7]</sup>。在民间信仰中,身体民俗是一种形式化的仪式,表现为一系列具体的行为过程,不断赋予身体新的意义,完成灵验叙事和神圣实践。汉学家安乐哲指出,中国传统的身体观念倾向于用“过程”而非“实体语言”来表达,仪式与身体之间是两极相关性的关系,而不是形式/物质、行为/身体分裂的二元关系<sup>[8]</sup>。在中国人的民俗生活中,仪式是民众在信仰体系下经过长期实践获得的一套日常经验,人们在身体感知的基础上不断重复和更新这些文化传统,其中的关键是活生生的身体。从这个角度来说,香火仪式是身体从日常生活领域延展到精神世界领域的过程,通

过一系列身体实践与神圣空间的物质性接触,人与香火的结合超越了个体,从纯粹的以身体为媒介过渡到以身体—器物为媒介,人的物质性由此得到延伸,并与精神世界产生更广泛的联系。

麦克卢汉提出“一切媒介均是人的延伸”的命题,旨在探索人的技术延伸所反映的人的轮廓<sup>[9]</sup>。在工具被发明和使用之前,身体是人类行动最初的技术手段,也是传播和接收信息的元媒介。在民间信仰的天人联系中,身体不仅是一个信息沟通和传递的工具,而且是一个把握情感和思想的知觉场,世界正是透过身体这一媒介才被感知为一个有机整体。在这个过程中,身体本身成为民俗的载体,身体性成为民俗的基本属性,而香火便是这种身体民俗的产物。周越基于中国民间信仰的实践特性,提出一种中国宗教实践与行为的框架——“做宗教”的模式,包括话语/经文模式、个人修炼模式、礼仪模式、即时灵验模式和关系/来往模式<sup>[10]</sup>。作为礼仪模式和即时灵验模式中一种常见的重要途径,香火仪式使人的身体成为沟通神圣与世俗的媒介节点。张珣曾以身体视角研究民间信仰中的“香”,说明香的象征意涵与嗅觉、身体经验、跨界经验等过程之间的密切关系<sup>[11]</sup>。基于物的“能供性”视角,张珣认为香气启动了人的“身体感”,这种“物/感官经验/文化观念”之间的历史辩证过程发生在人身上,便成为“物/身/心”的三元辩证过程<sup>[12]</sup>。在这里,物与人、身与心并非二元对立的状态,而是一个互相交替掺杂的学习过程。

闽南地区有朔望烧香祭祖的传统,每逢农历初一、十五,当地民众通常以相对固定的程式敬拜祖先,具体包括点烛、燃香、呼请、烧纸、回香、拜拜6个步骤。其中的“拜拜”既指具体朝圣情境中民众的身体姿态,更指代包含“拜”等行为在内的整个仪式过程。彭牧认为:“以拜为核心的实践凝结着民众对生与死、自我与他人、个体与家族、过去与现在以及人类与自然之间深刻关联的理解与反复确认:我们生活栖居的世界由阴间和阳间共同组成,阴阳之间存在持续的定期互动交流。”<sup>[13]</sup>对于天人关系而言,当人们用“拜”这一身体实践方式传递信息、表达情感

时,身体所传达的媒介效果便体现为不断确认和深化信息交流的过程,即对宇宙观和生死观的认可和补充;对于行为主体而言,拜是身体自身的一种感受和渴求<sup>[14]</sup>,民众在身体实践中寻求地方感和认同感,通过动作的感知自觉地融入本土文化,与自我对话。

值得注意的是,朔望烧香这类日常的民间信仰仪式并不需要宗教专职人员利用话语或仪式文本进行示范引导,更没有一套绝对规范化、标准化的程式;相反,它依靠民众的身体经验和去文本化的程式在口传身授和模仿学习中代代传承,也在特殊的仪式情境和个人的能动实践下不断衍变。莫斯较早提出“身体技术”的概念,用来指代人们在不同的社会中根据传统了解使用他们身体的各种方式<sup>[15]</sup>。作为承载一系列地方性知识的载体,身体是一门关乎文化传承的技术,这门技术的学习、使用和延续会影响到传统文化及其表现形式的承继。波兰尼提出一种区别于传统理性逻辑的认识论,即“默会知识”。这种“默会知识”是潜藏在个人身体中难以被规范化描述的知识,不同于客观主义的非个人化的认知,它继承了认知者个体的传统知识,也在现实场域中得到使用和适应<sup>[16]</sup>。作为日常民间信仰仪式的香火便属于这类“身体技术”与“默会知识”,通过世代相传的学习、模仿和改进,身体吸纳了具有地方特色和传统内涵的地方性知识,其自身构成一套文化生产和符号编码的文本。

进一步看,香火也代表着在日常生活领域与精神世界领域之间进行物质交换与流通的物质精神。在莫斯看来,交换与契约总是以礼物的形式达成,这在理论上看似是自愿的,但实际上“送礼”和“回礼”都具有义务性<sup>[17]</sup><sup>14</sup>。香火仪式也象征着一种礼物交换的过程,无论是冒着热气的贡品、燃烧的香烛,还是金箔的灰烬、袅袅上升的香气,都代表一种敬献的姿态,旨在用物质消耗换取精神庇佑与心灵慰藉。但此处的物质交换既不等于商品的价值转换过程,也不等同于市场关系中现实利益的交易,香火的价值只在阴/阳、天/人之间的精神层面得到实现。在此意义上可以说,虽然香火仪式透露着人类社会的物质精神,但它更具有文化价值。

因此,香火的礼物交换并不遵循现代市场理念的实效性和等价交换原则,而更多地追求仪式过程的本真性。在莫斯看来,古代的礼物体系是一种总体的社会现象,包含宗教、道德、伦理、经济、政治等不同维度<sup>[17]</sup><sup>12</sup>,代表物质精神的香火仪式背后是一种竞技式的“总体呈献”体系。在这个体系中,竞技的范围包括权威、地位等礼物流动过程中所涉及的一切物质、文化、规则和秩序,个体的献祭行为由社会的集体赋权提供合法性基础。中国的宗族祭祀即是证明权力合法性的一种手段,其中的香火仪式越是宏大规整,就越说明其权力运行机制的稳定。于是,香火仪式便构成了一种价值层级结构,在其中参与交换的并不只是民众个体,而是个体所代表的各种中介的集合,这背后指向更大范围的族群、国家及其象征的权力网络。

## 二、“烧电子香,拜赛博神”:作为数字民俗的香火仪式

2023年初《流浪地球2》热映期间,导演郭帆手持“电子香”举行开机仪式的照片在网上广泛流传。正如这个案例所呈现的那样,现实世界中媒介技术延伸了身体原本所不能及的功能,曾经以具身在场为核心特征的仪式过程逐步让位于数字媒介带来的“离身性”,传统民俗开始向“数字民俗”转型。因此,民俗学的仪式研究需要与时俱进,自觉地转向对“数字民俗”的考察。在数字技术的介导下,当代香火仪式逐渐发展出“烧电子香,拜赛博神”<sup>①</sup>的数字民俗新形态。

### (一)“数字祭祀”

传统的香火仪式需要通过身体实践来获得直观的感官体验和知觉效果。随着21世纪初“互联网祭祀”的出现,香火被裹挟进数码的滚滚洪流之中,与此相适应,人们的心愿开始从抽象的文化意象变成具体的数字形式。网络祭祀网站在形式上具备了上香、燃烛、摆供、祭酒、行礼、诵经等功能,能够将现实世界的香火仪式转译到互联网上。香火仪式原本是民众从世俗空间进入神圣空间所需要的阈限阶段,但在网络祭祀中,阈限的模糊边界被网络端口明确地分

隔为线上和线下。同时,数字化香火将人们的心意行动转化为代码,屏幕前的民众被结构化为同质的网民群体。然而,正如特纳所说:“阈限或阈限人的特征不可能是清晰的,因为这种情况和这些人员会从类别的网状结构中躲避或逃逸出去。”<sup>[18]</sup>网民群体的统一身份恰恰消磨了特纳所谓阈限的反结构特征,将信仰仪式从日常生活的语境中剥离出来,造成的后果便是仪式的结构化——抽象的仪式过程成为网站页面和公告栏上的功能性“知识”,人们需要在特定文本的引导下机械地操作仪式过程。这种情况下,数字香火或许难以传达现实世界中个体的复杂情感,并在虚拟/现实的二元对立中固化了日常生活流动的边界。

笔者曾就数字祭祀现象在福建泉州进行田野调查,发现有些民间信仰场所已逐步引导民众从传统仪式实践转向数字仪式实践。例如,泉州通淮关岳庙投入使用“电子大金炉”,用以替代在现实中焚烧纸钱的香炉,信众用数字订单的方式操持香火仪式。电子金炉的仪式过程通过智能手机与设备互联,香客可以扫描二维码付款并选择金纸类型和金额,支付成功后即可在电子屏幕演示烧纸的3D动画;事毕,金炉旁的大屏幕实时显示着进香的数据细节<sup>②</sup>。当姓名和祝福语在屏幕上滚动呈现时,香火仪式便进入一种礼物的反馈阶段。人类学家柏桦曾经把烧纸比作“中国式的纸夸富宴”<sup>[19]</sup>,在烧纸过程中,祭祀者利用纸钱的符号指向其财富的分配,从而实现政治/经济资本的正名化。正因为香火仪式被数字化划分为不同档次,不同的祝福效果也轮番上演着一种“赛博的夸富宴”<sup>③</sup>。本雅明指出:“现代大众具有着要使物更易‘接近’的强烈愿望,就像他们具有着通过对每件实物的复制品以克服其独一无二性的强烈倾向一样。”<sup>[20]</sup>在使用数字手段的同时需要警惕:这种香火仪式不完全等同于身体的能动性创造,而是将仪式置于机械复制的循环过程中,民间信仰的朴素情感最终将面临灵韵的消逝。以上案例表明,作为数字民俗的香火仪式发展出了可复制性的特征,人们感知天地人神四位一体的身体实践方式发生改变,数字媒介作为行动的一元也参与了民间信仰的意义生产与情感

表达。

## (二)“游戏香火”

早在希腊神话时代,人们便从普罗米修斯窃取天火的神话中寻找人之为人的发生条件和存在理由。中华民族创世神话中也有燧人氏取火的伟大创造,“火”的存在关系到中国早期重大发明的历史,是一系列神话“元叙事”的“元背景”,它们代表了人类祖先对科技与文明发展的朴素解释和美好愿望<sup>[21]</sup>。在电子媒介大行其道的现代文化产业中,“火”元素经过电子游戏的内容生产得到新的挪用和重构。“在电子游戏中,神话故事作为阐释世界起源和世界秩序奠定的叙事资源被吸收和利用,用于建构游戏虚拟世界的‘世界观’。”<sup>[22]</sup>与之类似,笔者通过在互联网上观察电子游戏中的香火仪式发现,游戏设计者将香火仪式实践作为一种揭示游戏世界观的叙事资源,它在其中既可以是特殊的任务道具,也可以是服务于背景叙事的游戏情节。

在大型RPG网络游戏《大话西游2》中,香火仪式作为一种特殊的游戏机制发挥作用。玩家可以通过游戏任务获得“香火”,在地图上的长安和洛阳庙祝处供奉“香火”可得到神明庇护。从操作行为上看,玩家通过游戏劳动获取道具,在香炉处消耗一定量的“香火”,便可以兑换相应的奖励。在这里,香火仪式作为游戏叙事的主线情节,融入游戏整体的神话元素和神魔道教背景,巩固了玩家游戏体验的虚拟世界观。“香火”作为一种道具,其生产机制和实用功能符合民间信仰的灵验叙事,玩家的最终目的是祈求道具投入和产出的成果最大化。游戏中的香火是心意行动数据化的结果,它利用可量化的奖励机制向玩家进行反馈,服务于游戏预设的“供奉-回报”逻辑。

二次元开放世界冒险游戏《原神》以神灵信仰为主线,其中包含“敬香”的情节:由玩家角色到铜雀庙与游戏人物王平安对话,取得道具“上好的香”,点击进入敬香阶段,最终在铜雀神前上香。通过这项任务,玩家可以获得多种奖励。此外,敬香环节还指涉着游戏背景的神话故事——铜雀庙是为了纪念在一场战争中牺牲的铜雀而建。正如网友所评论的那样:“我基本每天都会去上香。偶尔会忘记,我玩游戏习惯

把自己代入游戏里,很佩服‘魑’和‘铜雀’这些为了‘璃月’出生入死的人。”<sup>[23]</sup>在这种情况下,敬香的数字实践同样具有祭祀的纪念意义:铜雀是守护玩家角色所在领土的人物之一,敬香有利于玩家形塑游戏角色的身份认同。

电子游戏中的香火仪式是剧情预设下最终指向功利愿望的一种机制,仪式表现为虚拟礼物的交换过程,有助于玩家利用游戏规则获得虚拟钱币、道具等回报。游戏开发者依托虚拟世界再造了香火的传统语境,实现了数字民俗离身在场的拟态环境,在游戏中复刻和创新了信仰仪式、神话传说等民俗事象。通过这种方式,“个人能够借由‘虚拟在场’获得民俗活动的参与感、仪式感和心理慰藉,增强文化认同与情感共鸣”<sup>[24]</sup>。虽然作为游戏资源的香火并不能直接决定游戏的整体世界观,但它对游戏的叙事策略和神话文本的特征而言具有补充说明和逻辑整合的作用,能够推动剧情发展。

### (三)“电子香火”

一般来说,民间信仰语境下的香火仪式往往被赋予了正式、本真、严肃的标签。但近年来,传统香火仪式逐渐被当代青年群体创造性地移植到大众文化和亚文化语境中,使这类仪式成为一种“类民俗”。“类民俗是大众文化自身对民俗的感知和表现。它指涉创造性的、通常是商业性的产品或文本(例如电影、图像小说、视频游戏),它们给消费者(观众、读者、听众以及玩家)留下这样的印象:自己直接来源于现存的民俗传统。”<sup>[3]</sup>2022年走红的“电子木鱼”手机软件通过点击屏幕模拟敲打软件中的“木鱼”,随即显示“功德+1”“财富+1”“烦恼-1”等祈福内容。就像这款游戏介绍的那样——“敲电子木鱼,加赛博功德,见赛博佛祖”——这种戏谑的祈福表达方式在青年群体中迅速传播开来,一时成为网络的“流行梗”。此外,“手机烧香”“求佛”等应用软件也具备类似功能。“手机烧香”能够模拟仿真烧香,玩家轻触屏幕上的蜡烛和香支,便可在屏幕里看见烟雾缭绕的虚拟画面;“求佛”则拓展了请佛的功能,玩家可以在屏幕上参拜观音菩萨、普贤菩萨、财神等。

从根本上看,青年人使用“电子香火”是一种逃离日常操劳状态的表现。玩家们将电子香

火作为网络世界的精神玩具,戏谑地表达世俗的“佛系主义”。面对汹涌而来的现代性及其造成的文化嬗变,当代青年面临生活原子化、社会加速化、理想世俗化等现实矛盾。“电子木鱼”等软件的使用正是他们借用民俗的传统形式来消解现实压力的一种路径。一方面,作为大众文化和亚文化的香火仪式是一种解压经济的创意产物,它脱胎于严肃的传统仪式,又迎合了当代青年释放压力、排解焦虑情绪的娱乐需求;另一方面,电子香火和传统香火之间看似有巨大差异,但作为一种日常生活实践,它们却具有文化秩序和内在机制上的一致性,皆反映了一种纾解困惑、舒展心情的心灵寄托。与其说文化变迁深刻影响和改变了传统仪式的形式,不如说类民俗的产生实际上是一种“日常生活实践的自愈与回归”<sup>[25]</sup>。因此,从身体民俗到数字民俗的仪式变迁并不意味着一种文化线性发展的演进关系,社会转型中的当代青年仍然可以选择传统文化作为表达自我的方式。

## 三、“既看医生,也拜菩萨”:迈向技术世界的文化自治

通常而言,民间信仰的仪式过程高度依赖具身在场的身体实践。然而,当下的民俗生活已经是技术世界和民间文化杂糅共存的民俗生活,在数字媒介技术的介入下,许多民间信仰情境不再一味强调身体与仪式的直接关联。面对工具理性和价值理性的纠葛和博弈,民间信仰的传统表现形式正遭遇以数字媒介为主的现代技术变革带来的挑战。伴随着现代技术的工具理性不断介入价值理性领域,现代人从民间文化中寻求“自反性”的过程受到影响。在具体的仪式语境中,数字技术是否消解了民间信仰实践的“具身性”?这进一步引发关于传统/现代、自然/文化、身体/技术等笛卡尔式二元关系的更多反思。

进入数智时代,技术在场不断渗透、改变了民众日常生活的逻辑和方式。在查尔斯·泰勒看来,人们在享用技术的同时,也要警惕技术的支配地位,这正是香火仪式面临“现代性的隐忧”之所在<sup>[26]</sup>。对“隐忧”的关切是一个辩证过

程,这个过程建立在对人类主体性的反思基础上,无论是支持文化变迁还是坚守本真性,我们都需要确证人类在技术世界中借助民间文化追求自反性的自洽方式。有学者将影响民众生活的技术变革大致分为两类:一是现代化大生产下生产技术变革对物质生产生活的影 响,另一类则是现代化新媒介技术迅猛发展背景下日常交往、心意信仰及游艺娱乐等的模式变迁与形式添加<sup>[27]</sup>。当代香火仪式的变迁正是后者的产物:在新媒介技术的介入下,既往的身体实践方式已经转变为“身体—技术”的共同实践,在现实世界和精神世界的交往互动中衍生出一个沟通的中介地带——网络(虚拟)空间。随着现代社会整体自反性的提高,人类迫切需要展开对主体性的反思和追求,从内部寻找意义。由此,高度形式化的仪式认同逐渐被关注本体的自我认同所取代,而网络(虚拟)空间恰恰赋予这种认同方式转变的更多可能。

赫拉利指出:“现代科学确实改变了游戏规则,但并不是‘以事实代替神话’这么简单。”<sup>[28]</sup>即便在弗雷泽意义上的“巫术—宗教—科学”人类文明脉络中,“前现代”的人们选择了“借问众神明”,现代人也难以避免从技术拜物教中反求诸己。近年来,生成式人工智能(GAI)被置于人类科技文明讨论的风口浪尖,一款由日本开发的程序“机器佛”(Hotoke AI)随之出现。用户可以在聊天框中向“佛”咨询任何事情,“佛”将从心理学和佛学的角度予以回答,这种回应基于GPT 3.5架构的大型语言模型,展现出超强的人性化特征。“佛”原是香火供奉的对象,而AI替代了原先以香火为中介的繁复过程,赋予其智能化和数字化的特质,在简单的问答过程中模拟“佛”的效用,从而培育人工智能的“佛性”。事实上,人工智能没有佛性,或仅有开发者预设的道德伦理因素或“伦理感化”<sup>[29]</sup>。值得反思的是,在AI语境中,身体在技术的支配作用下逐渐隐退到边缘位置,看似实用性的“求佛”背后隐藏着理性的异化,它将主体间性埋没在纯粹的主客对话当中,进而消磨了人的社会属性。显然,这一案例为我们带来“何以为人”的技术哲学省思。

对于民俗学而言,这门学科曾长期受启蒙

理性和文化进化论影响,将科学技术视作现代性的产物,使之区隔于民间文化所处的生活世界,致使自然与文化被纯化为彻底二分的客体。但事实上,自然与文化、传统与现代之间并不存在绝对割裂的状态。在数字媒介环境下的香火仪式中,传统烟火味与现代文明气息毫不违和地杂糅在一起,正如民间流传的“西医看庙堂,中医看菩萨”这个巧妙的比喻。它将象征着现代医学技术成果的医院比作庙堂,将经验丰富、医术高明的中医比作菩萨,以此形容人们对传统医疗体系和现代医疗体系的并存看法,透过医疗知识的角度看到技术世界中民间文化的存在方式。早在20世纪60年代,鲍辛格曾以日本人信奉“石油神”和“硫黄神”的案例启发我们把“技术”纳入“神话—巫术”的存在秩序。在他看来,技术非但没有瓦解一切承载民间文化的共同体形式,反而有助于重整或新建共同体形式<sup>[30]</sup>。由此可见,技术世界与民间文化之间不仅不是对立的状态,技术在发展的同时也显露着民间文化的痕迹。在数智时代,作为身体民俗的香火与作为数字民俗的香火已然存续于自然与文化/社会的共同体中。通过接续深埋地底的“自然之链”<sup>[31]</sup>,当代民俗学才能打破传统意义上身体与技术的隔阂,将香火的仪式变迁置于流动的日常生活中来理解。

在身体和技术孰高孰低的论争之后,我们更要清晰地认识到:文化始终是人类反思自身存在的称手工具。面对人类纪现代科技水平的几何式增长,技术已深深嵌入文化的各种形式,科学主义和人文主义的论战延续不息,同时催生了新时代关于民俗之“民”与民俗之“俗”的重新思考。当我们困惑于民俗研究对象的革命性变化时,美国民俗学者汤普森已呼吁转向对“后人类民俗”的研究。“后人类民俗”研究强调将非人类主体纳入民俗学的研究对象,并将民俗学与其他研究(特别是动物行为学)联系起来,旨在超越民俗学的既有研究范畴<sup>[32]</sup>。很大程度上,本文所讨论的技术世界中的香火仪式实践并不完全以“人”为主体或以“非人”为客体,这些仪式过程所呈现的是天、地、人、神和技术多位一体的广义人文关系。借助去人类中心主义的视角,我们能够更好地探究当代香火仪式何

以成为一种数字民俗。“后人类民俗”作为民俗学本体论转向的一个标志,为未来民俗学的研究范式转型打开了一扇窗,它有助于在主体上扩大民俗之“民”的范围,从考察以人类为中心的日常生活转向考察人与非人同构的日常生活,进而释放民俗之“俗”在更广大意义上的研究潜力。从“后人类主义”视角看,“既看医生,也拜菩萨”便成为一种本能的转义实践。这正是人类在技术世界中寻求自反性的一种文化自治方式,它既是对传统意义上的身体与技术二分的扬弃,也是肯定价值理性与工具理性双重作用后价值理性的胜利。

## 结 语

本文围绕香火仪式的实践与变迁,对传统/现代、自然/文化、身体/技术等多对笛卡儿式二元关系展开思考,描绘了当代民间信仰表现形式多种可能。作为身体民俗的香火仪式既是一个具身实践过程,也是一个效仿世俗世界的理性逻辑而企图在神圣领域得到回应的物质交换过程,是民间信仰表征系统中不可或缺的一部分。通过香火氤氲的仪式过程实现灵验叙事,人们得以在民间信仰语境中完成日常生活的情感表达。随着媒介技术的更新迭代,香火仪式在数字媒介的作用下呈现出与传统大不相同的形态。这些新形态表明:当代民间信仰实践已具备离身在场的特征,作为数字民俗的香火不仅参与了民间信仰的意义生产与情感表达,也为当代青年群体的文化实践提供了传统资源。

从本质上看,关于“具身性”和“离身性”的讨论不仅是价值理性和工具理性的博弈,更是技术世界与民间文化何以共存的问题。长久以来,民俗学的浪漫主义传统将民俗置于传统/现代、自然/文化、身体/技术的二元框架中,导致日常生活始终被掩盖在一个先验设立的研究对象背后,难以真正将技术世界与民间文化还原到一个整体的生活世界中考量。科学技术悄然改变了民间信仰的仪式语境,人类也试图在技术世界中寻求民间信仰的复魅,当下的香火仪式经历了身体实践和数字技术等异质性要素共同

形塑的过程。因此,当代民俗学需要秉持动态开放的视角,将民俗的变迁视作日常生活的有机组成部分,进一步确证人类在技术世界中借助民间文化追求自反性的自治方式。总而言之,立足数智时代人类文明的图景,还有更丰富多样的媒介技术与民俗实践产生联系,还有更多人与人、人与机器、人与物的主体间关系值得民俗学探索。

### 注释

①“烧电子香,拜赛博神”是互联网上针对一系列数字化祭祀行为的戏谑说法,包括“电子上香”“敲电子木鱼”“扫码烧纸”和“APP拜佛”等流行元素,本文以此指代当代香火仪式的数字民俗特征。②据笔者观察,电子金纸类型包括关帝金、平安金、添彩金、添寿金、状元金、贵人金、成功金和福禄寿喜财金等;金额分四档:分别为28—49元、50元、100元和200元以上,演示时间从30秒、40秒、50秒和60秒依次类推;根据不同档次附有祝福语、烧金纸、礼成鞭炮声、金片礼花和关公圣象等演示效果。③“夸富宴”(Pot-latch)的本义是供养和食用,莫斯在《礼物》中用来形容在特林基特和海达这两个部落的总体呈献体系;本文将电子金炉的数字祭祀现象比喻为网络意义上的“夸富宴”。④参见“机器佛”官网,<https://hotoke.ai/>。

### 参考文献

- [1]周星.关注世事变迁、追问“生活革命”的民俗学[J].民间文化论坛,2022(1):5-25.
- [2]杨利慧.“民俗主义”概念的涵义、应用及其对当代中国民俗学建设的意义[J].民间文化论坛,2007(1):50-54.
- [3]FOSTER M D, TOLBERT J A. *The folkloresque: reframing folklore in a popular culture world* [M]. Logan: Utah State University Press, 2016.
- [4]刘晓春.探究日常生活的“民俗性”:后传承时代民俗学“日常生活”转向的一种路径[J].民俗研究,2019(3):5-17.
- [5]陈敬.陈氏香谱[M].台北:台湾商务印书馆,1982:242-329.
- [6]彭牧.民俗与身体:美国民俗学的身体研究[J].民俗研究,2010(3):16-32.
- [7]王霄冰,嫫颖.身体民俗学的历史、理论与方法[J].文化遗产,2019(2):66-72.
- [8]安乐哲.古典中国哲学中身体的意义[J].陈霞,刘燕,译.世界哲学,2006(5):49-60.
- [9]麦克卢汉.理解媒介:论人的延伸[M].何道宽,译.南

- 京:译林出版社,2019:19.
- [10]周越.“做宗教”的模式[J].孙非寒,译.温州大学学报(社会科学版),2009(5):18-27.
- [11]张珣.馨香祷祝:香气的仪式力量[M]//余舜德.体物入微:物与身体感的研究.台北:“清华大学”出版社,2008:205-236.
- [12]余舜德.身体感的转向[M].台北:台湾大学出版中心,2015:80-92.
- [13]彭牧.拜:礼俗与中国民间信仰实践[J].民俗研究,2021(5):85-94.
- [14]岳永逸.灵验·磕头·传说:民众信仰的阴面与阳面[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2010:343.
- [15]莫斯.社会学与人类学[M].余碧平,译.上海:上海译文出版社,2014:397.
- [16]波兰尼.个人知识:朝向后批判哲学[M].徐陶,许泽民,译.上海:上海人民出版社,2021:297-394.
- [17]莫斯.礼物:古式社会中交换的形式与理由[M].汲喆,译.北京:商务印书馆,2016.
- [18]特纳.仪式过程:结构与反结构[M].黄剑波,柳博赟,译.北京:中国人民大学出版社,2006:95.
- [19]柏桦.烧钱:中国人生活世界中的物质精神[M].袁剑,刘玺鸿,译.南京:江苏人民出版社,2019:6.
- [20]本雅明.机械复制时代的艺术作品[M].王才勇,译.杭州:浙江摄影出版社,1993:10.
- [21]黄永林.中国神话“元叙事”的“元背景”与中华文化“元基因”[J].广西民族大学学报(哲学社会科学版),2022(4):101-110.
- [22]杨利慧.神话主义:遗产旅游与电子媒介中的神话挪用和重构[M].北京:中国社会科学出版社,2021:332.
- [23]米游社·原神论坛[EB/OL].(2023-02-03)[2025-04-09].  
<https://www.miyoushe.com/ys/article/14616218>.
- [24]梁君健,苏筱.数字民俗的概念范畴与核心议题[J].西北民族研究,2022(2):95-109.
- [25]鞠熙.城市日常生活实践的自愈与回归:民俗传承变迁路径的第四种解释[J].北京师范大学学报(社会科学版),2018(4):69-76.
- [26]泰勒.现代性的隐忧:需要被挽救的本真思想[M].程炼,译.南京:南京大学出版社,2020:27.
- [27]赵李娜.关注日常生活与个体实践的学术转向:“技术与民俗”诸议题实质蠡析[J].民间文化论坛,2021(3):77-86.
- [28]赫拉利.未来简史[M].林俊宏,译.北京:中信出版社,2017:160.
- [29]令小雄,王鼎民,袁健.ChatGPT爆火后关于科技伦理及学术伦理的冷思考[J].新疆师范大学学报(哲学社会科学版),2023(4):123-136.
- [30]鲍辛格.技术世界中的民间文化[M].户晓辉,译.桂林:广西师范大学出版社,2014:64.
- [31]刘晓春.接续“自然之链”:在人类纪追问民俗学的“现代”[J].广西民族大学学报(哲学社会科学版),2022(2):15-27.
- [32]汤普森.后人类民俗:概述、探索与对未来研究的呼吁[J].张举文,译.西北民族研究,2023(1):54-78.

## From Bodylore to Digital Folklore: The Practice and Transformation of Folklore in a World of Technology: A Case Study of Xianghuo Rituals

Lai Weihong

**Abstract:** In the Chinese folk belief system, “Xianghuo” (incense-burning) serves as a symbolic medium that embodies the people’s concepts and symbols, signifying the knowledge and practices concerning nature and the universe held by the people since ancient times. Traditional Xianghuo rituals are not only a process of practicing bodylore but also represent the material-spiritual exchange and circulation between the sacred and the secular, highly exemplifying the “embodiment” inherent in folk belief practices. With the advancement of media technologies, the ritual process, once characterized by embodied presence, is gradually giving way to the “disembodiment” mediated through digital media, consequently giving rise to Xianghuo rituals as a form of digital folklore. Contemporary folklife is a hybrid reality where the technological world and folk culture coexist and evolve within the nature-culture/society continuum. In this context, folkloristic must further transcend Cartesian dualisms, such as traditional/modern, nature/culture, and body/technology, to better understand the reflexive and internally coherent ways in which humans pursue meaning through folk culture within a technological world.

**Key words:** xianghuo rituals; bodylore; digital folklore; folk beliefs; practice of folklore

[责任编辑/漱玉]



# 论三苏的三国史观及其思想张力\*

马 强

**摘要:**在苏洵、苏轼、苏辙的历史文化知识体系中,三国历史及人物占据着重要地位。三苏的三国史观广泛体现于政论、史论、诗词等各类著述,三国人物与史事是三苏政论、策论里的关键史实依据与用典来源。得益于巴蜀地区深厚的三国文化熏陶,生长于蜀地文化世家的三苏,对三国人物与史事自然稔熟于心,关注超乎常人。三苏父子对三国的论述各具特色,就所涉及的三国史事与人物而言,苏洵擅长对三国军事地理展开评论,尤其重视三国蜀道军事地理方面的史事;苏轼对三国人物的评论具有鲜明的反思性与批判性,其三国史观在当时独树一帜;苏辙有关三国的论述相较于其父兄最为丰富,在奏议、史论中援引极频,注重总结三国政治、军事以及历史人物成败的经验教训,善于以古鉴今,常将三国史事作为解决现实社会矛盾的例证,这构成了苏辙三国史观的显著特色。他们的三国史论,共同构成了宋代历史思维中一个深邃而富有活力的组成部分。

**关键词:**三苏;三国史观;军事地理;人物品评

**中图分类号:**K244;K235

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)06-0041-08

波澜壮阔的三国历史与风采各异的三国人物不仅在中国历史上留下了浓墨重彩的一章,也是后世士大夫长期关注、谈论的话题之一,致使“论三国”“品人物”的文化现象长盛不衰。唐宋政治社会处于重大转型期,在经学、文学、史学领域内三国史是经常讨论的话题,“唐宋八大家”的文集中都不同程度地保存着对三国政治得失、战争成败、人物优劣的评论。而苏洵、苏轼、苏辙三大家涉及三国的言论更多,从侧面代表了北宋士大夫对三国历史的认知与人物评论的价值取向,同时这一取向也是北宋政治、文化思潮在历史评论中的反映。

## 一、北宋的三国文化思潮概说

处于汉晋之间的三国时代虽然时间并不算

长,却在中国历史上留下了浓墨重彩的一章。魏、蜀、吴三国鼎立局面的形成与结束,三国军事战争的恢宏与成败,诸多叱咤风云的三国人物的风貌与命运,三国政权正统性的判定,以及曹魏屯田、九品中正制等制度,皆反复成为后世历史研究、士大夫评论以及文学创作取材、用典的重要对象,也长期受到社会大众的广泛关注。

从史学评论来看,三国政权的正统地位及历史人物的孰是孰非等评论早在东晋南北朝时便已流行,《襄阳耆旧记》《世说新语》以及裴松之对《三国志》所作注解中,均不乏三国史事与人物的相关评论。尤其是裴松之的《三国志注》,堪称三国人物与史事轶闻笔记的集大成之作。至唐代,三国政治曾是王朝君臣讨论的热点话题,吴兢《贞观政要》中就记录了不少唐太宗与臣下讨论魏、蜀政治得失的对话。北宋是

收稿日期:2025-04-18

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“蜀道文献整理与研究”(17ZDA190)。

作者简介:马强,男,西南大学历史文化学院教授、博士生导师(重庆 400715),主要从事中国古代史、历史地理学、历史文献学研究。

结束唐末五代藩镇割据以后建立的统一王朝,从庆历初年开始,在范仲淹、石介、欧阳修等一批士大夫的积极推动下,意识形态领域开始兴起重振纲纪、重建国家正统秩序等思想运动。在这一逐渐兴盛的“重振纲纪”思潮中,三国政治的正统与人物的品行优劣等,成为士大夫经常讨论的话题,苏洵、苏轼、苏辙、张方平、欧阳修、司马光、王安石等人都曾发表对三国史事与人物的见解,并就魏、蜀孰为正统的问题进行了激烈争论。

欧阳修在《魏论》中写道:“魏之取汉,无异于汉之取秦,而秦之取周也。夫得正统者,汉也;得汉者,魏也;得魏者,晋也。晋尝统天下矣。推其本末而言之,则魏进而正之,不疑。”<sup>[1]282</sup>他进而提出“得正统者,汉也;得汉者,魏也”的观点。在欧阳修看来,魏从汉朝那里获得正统,他还说:“刘备汉之后裔,以不能一天下而自别称蜀,不得正统,可也。”<sup>[1]276</sup>欧阳修身为当朝重臣兼文坛领袖,其言论影响自然非同寻常,然其观点亦存有内在矛盾。一方面,其主张魏为正统,肯定曹魏政权的合法性;另一方面,其在情感上却倾向褒扬蜀汉刘备、诸葛亮君臣。这种矛盾使其观点有“和稀泥”的调和之嫌,更何况刘备政权所打出的旗号始终是“汉”而非“蜀”,后世之东晋、南朝、南宋等皆以刘备之“汉”为正统王朝视之。其宾客章望之因之与欧阳修产生分歧,著《明统》以辨之<sup>①</sup>。司马光作为北宋一代史家巨擘,在编纂《资治通鉴》时,以曹魏之年号纪年,还多次用“入寇”一词来表述诸葛亮的北伐。王安石则批驳欧阳修、苏轼在三国正统问题上的调和论,甚至就正统问题发表过攻击欧、苏的极端言论<sup>②</sup>。

三国正统论之争所呈现的并不仅仅是尊刘贬曹的价值取向,实则关涉魏、蜀、吴三家政权的合法性,进而上升到历史上的封邦建国与帝统传承是否符合儒家政治伦理及其由分裂重新走向统一时期的人心向背等重大问题。陈寿所著的《三国志》以曹魏为正统,这虽然是在西晋初期特殊的政治语境中修史观念的产物,但至北宋时期,关于三国政权孰为正统的争论实际上已经不是为历史而历史,而是当时思想文化领域革新与守旧矛盾冲突的一种反映。这一时

期甚至出现“重写”《三国志》的提法,王安石就曾劝导苏轼担当此任,但被苏轼谢绝<sup>③</sup>。欧阳修在《明正统论》中说:“魏与吴、蜀为三国,陈寿不以魏统二方,而并为三《志》。今乃黜二国,进魏而统之,作《魏论》。”<sup>[1]280</sup>同时他认为三国是汉代以来的“乱极”时代,“汉之弊也,乱极于三国;魏晋之弊也,乱极于永嘉以来”<sup>[1]1887</sup>。这表明其对三国历史地位的重视及对社会历史盛衰兴亡的规律性认知。北宋的三国正统之争呈现出价值取向多元化的倾向,在自由讨论的学术风气下自然不会有“一边倒”的定论。苏洵的《攻守》《强弱》篇,苏轼的《魏武帝论》《诸葛亮论》等,都是当时讨论三国军事、政治的代表性史论。

宣和五年(1123年)礼部颁布“武成王庙从祀”,形成尊刘与褒曹并存局面,这种做法实则是调和矛盾,各取所需。蜀汉的诸葛亮、张飞、关羽,曹魏的邓艾、张辽,东吴的吕蒙、陆抗、周瑜和陆逊皆位列北宋配享祭祀的前代武将中。关羽崇拜则在北宋发展到高峰,宋徽宗先后赐封关羽为“忠惠公”“崇宁真君”“武安王”“义勇武安王”等。关羽崇拜的不断升级与神化,表明北宋对三国政治历史与不同集团人物的推崇与包容。北宋对三国政治集团孰为正统并无定论,宋太祖开宝三年(970年)曾下诏奉蜀汉为正统,将诸葛亮、刘备、关羽、张飞列入祭祀对象;宋真宗咸平二年(999年)在祭祀五岳四渎等名山大川以及载于祀典的历代圣帝、明王、忠臣的诏令中,刘备、诸葛亮皆位列其中。成都的武侯祠、惠陵、汉昭烈庙历经多次修缮,香火渐趋旺盛。而司马光编纂《资治通鉴》时,仍遵循陈寿著《三国志》的政治取向,尊奉曹魏为正统,奉魏正朔,尊魏帝号。靖康之难后随着宋室南迁,南宋的情况与东晋相似。蜀汉的正统地位再次得以确立,曹魏的正统地位则被否定。

对三国历史的反思与评论从一定意义上说也是北宋政治思想史在三国评论这一节点上的折射,带有鲜明的时代特点。在北宋相对自由的评论三国文化语境中,苏洵、苏轼、苏辙的三国文化史观既带有鲜明的时代特点,又有鲜明的自我价值取向。

## 二、军事地理与品评人物的 三国史论维度

苏洵、苏轼、苏辙针对三国政治、军事以及人物的评论,广泛分布于他们的策论、奏折、史论、诗词等各类文献之中,他们对三国的评论各有侧重,从多个方面反映了三苏对三国历史的评论及其三国文化史观。

苏洵在蜀地深耕经史古文多年,一入汴梁即深受文坛领袖欧阳修赞赏,很快“名动京师”。他擅长史论、政论,其论述明晰畅达,笔力雄浑劲健,行文纵横开阖,其史论对魏禧、顾祖禹等人产生了重要影响。如魏禧“喜读史,尤好《左氏传》及苏洵文。其为文凌厉雄杰”<sup>[2]</sup>;顾祖禹所著《读史方輿纪要》的写作风格与历史地理评论亦明显带有苏洵史论的印记。苏洵的三国历史评论主要集中于“兵要”地理,即三国军事地理,其史论《攻守》《强弱》《项籍》皆为评论三国军事地理的名篇。苏洵善于总结战国秦汉与三国军事的成败,多从宏观角度评论三国蜀汉的兴亡,他说:“秦之忧在六国,蜀最僻,最小,最先取;楚最强,最后取,非其忧在蜀也。诸葛孔明一出其兵,乃与魏氏角,其亡宜也。取天下,取一国,取一阵,皆如是也。”<sup>[3]40</sup>他认为诸葛亮对魏国与蜀汉的强弱形势认识不足,贸然出兵伐魏,最终导致蜀汉的衰亡。在评论三国赤壁之战与钟会入蜀之战时,他又说:“所谓正道者,若秦之函谷,吴之长江,蜀之剑阁是也。昔者六国尝攻函谷矣,而秦将败之,曹操尝攻长江矣,而周瑜走之,钟会尝攻剑阁矣,而姜维拒之。何则?其为之守备者素也。”<sup>[3]60</sup>军事战争中“天险”固然重要,但毕竟不是决定性因素,而决定战争成败者终究是人而非物(地势),因此,苏洵的三国军事评论在客观上是符合唯物主义史观的。

此外,古代军事战争虽形式繁杂多样,但基本形式可总结为攻、守二类,三国时期的战争亦不例外。苏洵格外重视军事战争中“守”的重要性,他认为若仅一味进攻而忽视防守,那么失败则是必然结果。他说:“古之取天下者,常先图所守。诸葛孔明弃荆州而就西蜀,吾知其无能也,且彼未尝见大险也,彼以为剑门者可以不

亡也。”<sup>[3]68</sup>苏洵认为诸葛亮、刘备放弃荆州而西进入蜀,本身就意味着恢复汉室、还于旧都的战略构想难以实现。这是因为历史上但凡过于依赖蜀地“天险”者,往往忽视防守,最终皆以大业难遂告终,正如蜀汉即便有剑阁、蜀道之险也无法挽回最终走向灭亡的命运。

在宋元明清时期的三国政治军事评论中,学者多以刘备、诸葛亮自荆州西进取蜀为高瞻远瞩举措,并予以肯定性评价。如前所述,苏洵则从军事历史地理角度反其道而论之,指出蜀汉难成统一大业的原因:一是蜀地距中原过于遥远,用兵与粮饷运输成本太高,此乃兵家大忌;二是作为军事家的诸葛亮只注重“攻”而忽略“守”,而用兵又过于谨小慎微,不敢接受魏延子午谷奇谋的军事策略。这一史论颇有见地。苏洵对三国蜀道的历史地理有着透彻的了解,对蜀道用兵历史十分熟悉并有深刻洞察,在其史论《攻守》篇中推崇邓艾择阴平道出奇兵灭蜀之举,“邓艾攻蜀,自阴平由景谷攀木缘磴,鱼贯而进,至江油而降马邈,至绵竹而斩诸葛瞻,遂降刘禅”<sup>[3]45</sup>。需要特别指出的是,蜀道在三国魏蜀争战中具有重要的军事地位,这一点苏洵非常看重。他曾如此评论:

吾尝观蜀之险,其守不可出,其出不可继,兢兢而自完犹且不给,而何足以制中原哉?若夫秦、汉之故都,沃土千里,洪河大山,真可以控天下,又乌事夫不可以措足如剑门者而后曰险哉?<sup>[3]68</sup>

苏洵的策论、史论多次涉及三国时期蜀道的区位优势与攻守之要,反映了他独到的三国军事地理评论眼光。

苏轼一生仕宦于北宋五朝,亲身经历了由盛而衰的政治转折,自身仕宦生涯坎坷曲折,命运大起大落。如此丰富的政治经历与对历史的熟谙与反思,形成了他察盛观衰、见微知著的史家眼光,且能以富有文学性的笔触抒发对历史人物的感慨。苏轼史论的一大特点是擅长对人物的评论,说古论今、雄健豪放,充满史识与哲理。苏轼的历史评论上至夏商周三代,中至秦汉三国,下到隋唐五代,涉及面广,评论历代朝政得失、臧否历史人物品性,皆有感而发,见解独到,不落俗套。其史论对三国人物的评论除

撰写《魏武帝论》《诸葛亮论》两篇专论之外,还在策论、奏疏、题记、诗词、信札中频繁引用并评论三国史事与人物事迹,可见其对三国人物与史事的熟谙以及独特的评论风格与价值取向。

在中国古代封建王朝中,帝王处于权力结构的顶端,是绝对的国家权力核心。皇帝统御天下,治理臣民,其帝德、才干、决策甚至心胸度量,都关涉其道德示范作用、社稷形象以及王朝政治的长治久安。曹操生于汉末乱世,彼时群雄并起,诸侯对峙,军阀混战,以致民不聊生。相较于其他诸侯与军阀,曹操的政治与军事能力无疑更为卓越。面对中央政权分崩离析、沧海横流的乱世,他在十多年间,对内剪除袁绍、吕布、刘表、马超等割据势力,对外则降服南匈奴、乌桓、鲜卑诸部,更经官渡之战,一举统一北方,可谓天下第一豪杰,时人评其为“治世之能臣,乱世之奸雄”<sup>[4]3</sup>,特别是其政治、军事谋略无出其右,连诸葛亮都不得不赞叹“曹操比于袁绍,则名微而众寡,然操遂能克绍,以弱为强者,非惟天时,抑亦人谋也”<sup>[4]912</sup>。但曹操亦有好色、多疑、诡诈、嗜杀之弊,遂成为后世评价中极具争议之人物。自唐代以降,对他的主流评价形成贬多褒少的趋势,特别是元末明初长篇历史小说《三国演义》问世后,在民间更是形成“贬曹褒刘”的评论取向。

苏轼对曹操的评论是从“智”与“利”两个角度展开的,并没有进行一边倒的道德评价,而是否定中有肯定。他高度评价魏武帝曹操的才干将略与拨乱反正之功,同时称曹操为杰出诗人文豪与建安文学的领军人物,其杰出诗人的才华气质又是刘备、孙权、诸葛亮等人物难以望其项背的。苏轼特别欣赏曹操的诗人风采和英雄气度,其《前赤壁赋》中所刻画的曹孟德“横槊赋诗”的英雄形象跃然纸上,他曾经以官渡之战为例,从“气度”角度分析曹操与袁绍二人的不同特点,《曹袁兴亡》云:

魏武帝既胜乌桓,曰:“吾所以胜者,幸也。前谏我者,万全之计也。”乃赏谏者,曰:“后勿难言。”袁绍既败于官渡,曰:“诸人闻吾败,必相哀,惟田别驾不然,幸其言之中也。”乃杀丰。为明主谋而不忠,不惟无罪,乃有赏。为庸主谋而忠,赏固不可

得,而祸随之。今吾知孟德、本初所以兴亡者。<sup>[5]2018-2019</sup>

可见,苏轼对曹操的褒奖,更多是诗人文豪之间的惺惺相惜,很大程度上带有感性化的倾向。

苏轼《魏武帝论》将曹操与孙权、刘备的政治优劣作了对比分析。苏轼认为东汉末年中央王朝分崩离析,国运何去,需要大智大勇者挺身力挽狂澜,但如何安邦济世则需要高超的应变将略。欲拨乱反正、澄清宇内,非曹操这样的英雄豪杰而不能胜任,苏轼说:“世之所谓智者,知天下之利害,而审乎计之得失,如斯而已矣。”<sup>[5]82</sup>曹操作为政治家,当天下大乱之初能够顺应时变,审时度势,“挟天子以令诸侯”获取制服诸侯之资,这为曹魏帝业奠定了基础,是其一大妙策高招。但曹操的政治、军事生涯也有短板与败笔,他挥师南下而遭赤壁之败,西征汉中张鲁而优柔寡断,失去乘胜西进灭蜀之良机,特别是他始终未能识察司马懿这个最后端掉曹魏政权的“卧底”,终生未能完成一统大业。《魏武帝论》全篇围绕“天下利害”这一主题展开评论,高屋建瓴、气势雄劲,将一代枭雄曹操的功过与命运放在充满得失利害、变数的历史环境中评论。因而其对曹操的评论也就没有落入“抑曹扬刘”的单向思维窠臼,这显得其历史人物评论立意高远、不同凡响。

蜀汉丞相诸葛亮有“三国第一人”之誉,一生为恢复汉室辅佐先主、后主二帝,南征北战,鞠躬尽瘁,是中国古代著名的政治家、军事家,其声名在宋代日益显赫,深受朝野尊崇。但苏轼对诸葛亮的评论也并非一味地歌功颂德,而是有褒有贬。他从道德典范角度将诸葛亮所代表的君臣关系提高到与三代圣贤比肩的高度,“古之君臣,有如二君而不相疑者,汤之于伊尹、刘玄德之于诸葛亮是也”<sup>[6]352</sup>,“而孔明巍然三代王者之佐,未易以世论”<sup>[6]763</sup>。并且他在诗中 also 对其高度评价,“有怀诸葛公,万骑出汉巴。吏士寂如水,萧萧闻马挝。公才与曹丕,岂止十倍加。顾瞻三辅间,势若风卷沙。一朝长星坠,竟使蜀妇髻”<sup>[6]16</sup>,对诸葛亮出师未捷、未能完成政治大业表达了深深的惋惜。但在《诸葛亮论》中,苏轼却又把诸葛亮政治、军事中的智慧谋略斥责为“诈力”：“取之以仁义,守之以仁义者,周

也。取之以诈力，守之以诈力者，秦也。以秦之所以取取之，以周之所以守守之者，汉也。仁义诈力杂用以取天下者，此孔明之所以失也。”<sup>[5]112</sup>苏轼认为以诸葛亮之贤智，其文治武功中不应将“仁义”与“诈力”夹杂在一起，而诸葛亮却在与孙权借荆州、与刘璋“合作”中采用了“诈力”即计谋，兼并西蜀并取而代之，这从政治道德角度而言，是违背仁义的，“刘表之丧，先主在荆州，孔明欲袭杀其孤，先主不忍也。其后刘璋以好逆之至蜀，不数月，扼其吭，拊其背，而夺之国。此其与曹操异者几希矣”<sup>[5]112</sup>。可见，苏轼对诸葛亮的评价并非以事功为基准，而更多是从政治道德层面进行考量。苏轼认为诸葛亮辅佐刘备争夺天下时运用了“诈力”，这与曹操的奸诈并无二致，此观点即便在宋代史论中亦属少见。从军事战略学上说，诸葛亮作为兵家在战争中以智谋取胜实则无可厚非，更何况古代兵法有“兵不厌诈”之说，苏轼谴责诸葛亮用兵使用“诈力”，认为这是其一大“污点”，这种看法失之偏激与迂阔。

三苏中，苏辙关于三国的历史与人物论述最多，其三国史观也最为丰富，当然一些论点也曾引起后世的非议。苏辙不仅著有三国总论，还著有多篇三国人物专论，如《三国论》《荀彧》《贾诩上》《贾诩下》《刘玄德》《孙仲谋》，另外还有独具特色的《管幼安画赞（并引）》。苏辙的三国史论善于从三国人物具体思想特征切入议论，如《三国论》讨论的重点是“勇”这一概念，并从这一概念出发对曹操、刘备、孙权的“智”与“勇”进行品评：“此三人皆知以其才相取，而未知以不才取人也。世之言者曰：孙不如曹，而刘不如孙。刘备唯智短而勇不足，故有所不若于二人者。而不知因其所不足以求胜，则亦已惑矣。盖刘备之才近似于高祖，而不知所以用之之术。”<sup>[7]1252</sup>苏辙不赞同当时流行的“孙不如曹，而刘不如孙。刘备唯智短而勇不足”<sup>[7]1252</sup>坊间说法，对刘备的德才予以高度评价：“盖刘备之才，近似于高祖，而不知所以用之之术。”“三国之君，其才皆无有能行之者。独有一刘备近之而未至。”<sup>[7]1252</sup>苏辙认为刘备之才类似汉高祖刘邦，不能从一般的“勇”与“术”来评价之，这实则是继承了陈寿评价刘备“信义著于天下”的观点，故认为刘

备有经天纬地之才，因而能招徕天下英才于麾下，干出一番霸业。当然，苏辙也探讨了刘备未能统一天下的原因：

用诸葛孔明治国之才，而当纷纭征伐之冲，则非将也。不忍忿忿之心，犯其所短，而自将以攻人，则是其气不足尚也。嗟夫！方其奔走于二袁之间，困于吕布而狼狽于荆州，百败而其志不折，不可谓无高祖之风矣。而终不知所以自用之方。夫古之英雄，唯汉高帝为不可及也夫。<sup>[7]1253</sup>

因而苏辙强调作为政治家、军事家，在相互之间的博弈中不仅要有“勇”，更要有“智”。

苏辙三国史论的另一特点是在奏议与策论中善于引用三国故事与人物典故为自己的政治见解提供历史依据以增强说服力，并能对解决现实政治中的朝廷弊政有所裨益。苏辙上皇帝书中有“三论正邪札子”，其第二论中引用《出师表》中诸葛亮对后主“亲贤臣，远小人”的告诫，以保证朝政的严肃性与纯正性，“亲贤臣，远小人，此前汉所以兴隆也；亲小人，远贤臣，此后汉所以倾颓也”<sup>[7]760-761</sup>。苏辙善于以三国史实评论当朝政治之得失，认为国家独当一面的将帅应该是“执法廉平”之人，即自身廉洁、赏罚分明以得军心。他在《再论分别邪正札子》中言：

臣闻管仲治齐，夺伯氏骈邑三百，饭疏食，没齿无怨言。诸葛亮治蜀，废廖立、李严为民，徙之边远，久而不召，及亮死，二人皆垂泣思亮。夫骈、立、严三人者，皆齐、蜀之贵臣也。管、葛之所以能戮其贵臣，而使之无怨者，非有它也，赏罚必公，举措必当，国人皆知其所与之非私，而所夺之非怨。故虽仇讎，莫不归心耳。今臣窃观朝廷用舍施設之间，其不合人心者尚不为少，彼既中怀不悦，则其不服固宜。今乃直欲招而纳之，以平其隙，臣未见其可也。<sup>[7]762</sup>

宋仁宗时期，用兵西夏乃涉及王朝西北安全战略大事，虽有韩琦、范仲淹、夏竦、庞籍等名臣良将帅镇西北，但对西夏防御仍然比较被动。苏辙强调要重视借鉴蜀汉诸葛亮北伐常因后勤保障不济而失败的历史教训，认为粮草问题乃用兵作战之大事，若此问题解决不好，则再高明的统帅也难以取胜，“诸葛亮用兵如神，而

以粮道不继,屡出无功。由是观之,苟无其财,虽有圣贤,不能自致于跬步。苟有其财,虽庸人可以一日而千里”<sup>[7]368</sup>。

苏辙的三国史论并非就史论史,而是具有强烈的现实关怀,特别是常为上层政治与朝廷择帅用兵提供历史借鉴。他认为朝臣乃国之栋梁,是国家最高政治集团的构成部分,不可混入奸邪之人,否则将会带来朝政混乱。因此,诸葛亮“亲贤臣,远小人”的告诫不仅是治国理政的至理名言,其精神内核更可为帝王用人实践提供直接参考与借鉴。在《论西事状》中,苏辙针对宋军对西夏用兵时,因“授将非人,赏罚不明”而屡遭败绩的现状向宋仁宗疾呼,择将用人必须慎之又慎,主帅更应具备诸葛亮那般严于律己的良好将风。他说:

诸葛亮为相,任马谡不当,请自贬三等,以右将军领事。盖大臣体国,不惜身自降黜,为众行法。今陛下何不取去岁册命阿里骨与议大臣,不论去位在位皆夺一官?至于两路将帅,虽寄任不改,而法不可废,皆使随罪行罚。以此号令四方,庶几知所畏惮。政修于朝廷之上,而敌人恐惧于千里之外,势之所至,不足怪也。今陛下未能正群臣,而望西羌之畏威,不可得矣。闻范仲淹守庆州,困葛怀敏之败,请以任将非人,因两府逊谢,损其勋爵,而复其位,以激励诸将,感慰边兵。时虽不用,而仲淹之言,至今惜之。<sup>[7]725</sup>

在苏辙看来,军事征战,用兵贵乎神速,一旦优柔寡断、踌躇不前,则往往丧失良机、悔之不及。北宋熙宁元年(1068年),在宰相王安石的支持下,由抗击西夏前线王韶总指挥,宋朝收复了宕、叠、洮、岷、河、临(熙)六州,取得空前胜利。战前,苏辙在进献朝廷的《再论熙河边事札子》中,借三国初期曹操西征张鲁拿下汉中后未能一鼓作气占领蜀地的教训,告诫朝廷对西夏用兵要抓住战机。他说:

昔曹公既克张鲁,刘晔言于公曰:“公既举汉中,蜀人望风破胆。刘备得蜀日浅,蜀人未恃也。诚因其倾而压之,蜀可传檄而定。若小缓之,蜀人既定,据险守要,不可犯矣。”公不从,居七日,闻蜀中震动,公

以问晔。晔曰:“今已小定,未可击也。”夫机会一失,七日之间,遂不可为。<sup>[7]764</sup>

曹操西征汉中,一举收降张鲁,本可趁热打铁西征入蜀,但他却没有采纳臣下意见,撤兵北还,一统天下大业终告未遂。虽然曹操如此决策事出有因,但苏辙认为此事却有现实意义,即用兵征战,若不能当机立断,则戎机稍纵即逝。苏辙总结三国一世,曹操兵败赤壁,不得江南,而孙权也始终未跨江向北,“莫肯求逞于中国”,主要原因还在于曹操时代实力不逮,无力一统天下,孙吴集团将士则志在保一方平安,并无吞并曹魏大志。因此,三方势均力敌,形成三国鼎立、相互制衡的格局。这些三国史论,在北宋抗击西夏的文化语境下有着强烈的借鉴意义。

### 三、三苏三国史论的差异

在三苏的历史文化知识结构中,三国历史与人物均占有重要地位。三苏皆熟谙三国史事,并且善于从三国史事中汲取历史智慧与经验。尤其是在苏轼与苏辙的奏议、诗词、政论、史论中,三国人物与史事占有一定比例,而且是其重要的史据与典故。三国文化在宋代已经产生了广泛的影响,巴蜀地区作为三国历史与文化重要策源地,士人对此感触之深不言而喻。三苏生长于蜀地的文化家族,其政治、文学生涯的知识背景与三国历史文化有密切关系。

苏洵长于对三国军事地理的评论以及对政治与人物的臧否。三国史事与军事地理是其在策论中常用的史例,苏洵对发生在蜀道沿线的三国史事谙熟,这与其早年赴京应试往返蜀道有关。苏轼文献所涉三国史事、人物较多,其三国文化观、历史观广泛地穿插于其政论、策论、史论、诗词之中,其中不乏对三国人物、史事独到的评论。知枢密院章惇与门下侍郎司马光“二人不相合,惇每以谗侮困光,光苦之”<sup>[6]572-573</sup>,苏轼以三国时期法正、许靖的故事调解二人的矛盾。他劝告章惇:“司马君实时望甚重,昔许靖以虚名无实,见鄙于蜀先主,法正曰:‘靖之浮誉,播流四海,若不加礼,必以贱贤为累。’先主纳之,乃以靖为司徒。许靖且不可慢,况君实乎?”<sup>[6]573</sup>如此,章惇与司马光的对立状况得以缓

解。在对三国人物评价方面,苏轼除了前揭对诸葛亮持有褒有贬的态度外,对刘备也同样有所批评,在其《严颜碑》诗中就借观瞻断头将军的碑碣将刘备攻灭西蜀刘璋视为“不义”行为:“先主反刘璋,兵意颇不义。孔明古豪杰,何乃为此事。刘璋固庸主,谁为死不二。严子独何贤,谈笑傲碁几。国亡君已执,嗟子死谁为。何人刻山石,使我空涕泪。吁嗟断头将,千古为病悻。”<sup>[6]515</sup>刘备在陈寿《三国志》中是一个弘毅宽厚、知人待士的君主,被誉为“信义著于天下”,而且是唯一没有贬辞的“完人”,后世对刘备的评价也几乎是一边倒的褒扬,苏轼则从儒家政治伦理出发,批评刘备用“诈力”夺取刘璋治下的成都,终究难逃道义的谴责。这一观点竟然与司马懿所说“刘备以诈力虏刘璋,蜀人未附而远争江陵”<sup>[8]</sup>的说法颇为类似。当然,苏轼也毫不掩饰对三国时期一些有气节、有直率个性人物的喜爱之情,如多次发表对孔融风骨气节的推崇:“吾谓北海以忠义气节冠天下,其势足与曹操相轩轻,决非两立者。北海以一死捍汉室,岂所谓轻于鸿毛者?何名为蠢哉。”<sup>[5]2292</sup>“堂堂孔北海,直气凛群儿。”<sup>[6]133</sup>究其原因,主要是苏、孔二人在性情、心理、气质上有不少相似之处,惺惺相惜,苏轼引孔融为异代知己。较之其父其弟,苏轼的三国史论与人物品评显得更具个性取向。

苏辙的三国论述在三苏中最为丰富,在奏议、策论中对三国历史人物引用最多,尤其善于总结三国历史人物的经验与教训,用来作为解决北宋社会现实问题的例证,这一特点在三苏中最为突出。苏辙的三国史事知识可谓信手拈来,常通过对三国史事的分析增强其文章的说服力。在与名相富弼的通信中,他借用贾诩称赞曹操以少胜多、力克袁绍来表达对富氏的尊崇:

尝见曹公与袁绍相持久而不决,以问贾诩,诩曰:“公明胜绍,勇胜绍,用人胜绍,决机胜绍。绍兵百倍于公,公画地而与之相守,半年而绍不得战,则公之胜形已可见矣。而久不决,意者顾万全之过耳。”夫事有不同,而其意相似。今天下之所以仰首而望明公者,岂亦此之故欤?明公其略思其说,当有以解天下之望者。<sup>[7]384</sup>

苏辙晚年退隐河南颍川,落寞苦闷中潜心

史书典籍寻求精神慰藉,探讨历史人生。他对《三国志》中管宁这一人物颇为青睐,《在管幼安画赞(并引)》中说:

予自龙川归居颍川,十有三年,杜门幽居,无以自适,稍取旧书阅之,将求古人而与之友。盖于《三国》得一人焉,曰管幼安。幼安少而遭乱,渡海居辽东,三十七年而归。归于田庐,不应朝命,年八十有四而没,功业不加于人。而予独何取焉?取其明于知时,而审于处己云尔。<sup>[7]1208</sup>

管宁博学多才、苏世独立,早年因黄巾起义避乱于辽东,黄初四年(223年),司徒华歆举荐管宁。魏文帝、魏明帝多次征辟管宁,皆固辞不受。在外避乱垂三十年,晚年回归,终老故里。在众多的三国人物中,苏辙唯独对管宁青睐有加,“取其明于知时,而审于处己”。这表明了苏辙对三国人物独到的价值取向与审美趣味。

## 结 语

概而言之,三国人物与历史文化既是三苏常涉及的话题,也是三国文化对后世影响的重要个案现象之一。三苏家族崛起于西蜀眉州,蜀地又是三国蜀汉政权的政治中心与三国文化的主要发源地,存有大量的三国遗迹。蜀地是三国人物刘备、诸葛亮、法正、庞统、赵云、蒋琬、谯周的主要活动舞台,他们在巴蜀地区有深远的历史影响。到了宋代,三国文化在四川可谓流传广泛。在三苏的历史文化知识结构中,三国历史与人物占有重要地位。三苏熟谙三国文化,在他们的奏议、诗词、政论、史论中,对三国人物与史事几乎是信手拈来。三国文化在中国历史上有广泛的影响,对巴蜀的影响尤其深远。而三苏生长于蜀地的文化家族,在其成长与政治、文学生涯中和三国文化都有着密切关系。苏洵长于对三国军事地理的评论以及对政治与人物的臧否,三国政治与人物也是其策论中常用的史例,尤其注重总结三国历史人物的经验与教训。三苏对三国人物的评论不尽相同,苏轼的三国历史观主要体现在其政论之中,常与众不同,对传统意义上评价颇佳的诸葛亮、刘备等蜀汉人物多持批评态度。苏辙的三国史

论则更有特点,善于将三国史论与现实关怀相结合,以三国史事与人物劝谏帝王与上司,充分借鉴三国历史经验与智慧,力求探赜于史而有裨益于时。

唐宋八大家之中,三苏一门几占其半。作为宋代杰出的文学家与思想家,三苏史论堪称宋代历史评论的卓越代表。其中,他们对三国历史的论述尤为特出:一方面,这是宋代士大夫阶层文化反思的结晶;另一方面,其论述无论是对史事本身不落俗套的阐释,还是以古鉴今、借三国典故干政的策论,皆立意新颖、见解深刻,具有鲜明的时代特征,从而成为三苏史论中极具价值的重要组成部分。

#### 注释

①马端临:《文献通考》,浙江古籍出版社2000年版,第1619—1624页。②彭百川:《太平治迹统类》卷13,广陵古籍刻印社1990年版。③邵博:《邵氏闻见后录》卷二十一:“东坡自黄冈移汝坟,舟过金陵,见王荆公于钟山,留连燕语。荆公曰:‘子瞻当重作《三国书》。’东坡辞曰:‘某老矣,愿举刘道原自代。’”按刘道原即刘恕,早在乌台诗案发生的前一年(1078年)已经谢世,这条史料邵博记载人物有误,所言刘道原盖指刘道原之子刘曦仲。徐度《却扫编》卷中有载:“刘羲仲字壮舆,道

原之子也。道原以史学自名,羲仲世其家学,深摘欧阳公《五代史》之讹误为纠谬,以示东坡。东坡曰:‘往岁欧阳公著此书初成,王荆公谓余曰,欧阳公修《五代史》而不修《三国志》,非也,子盍为之乎?余固辞不敢当。夫为史者,网罗数十百年之事,以成一书。期间岂能无小得失邪!余所以不敢当荆公之托者,正畏如公之徒掇拾其后耳。’”朱弁《曲洧旧闻》、晁补之《鸡肋编》等也有类似记载。以上四篇文献分别参见上海师范大学古籍整理研究所编:《全宋笔记》第40、39、30、23册,大象出版社2019年版。

#### 参考文献

- [1] 欧阳修. 欧阳修全集[M]. 李逸安, 点校. 北京: 中华书局, 2001.
- [2] 赵尔巽, 等. 清史稿[M]. 中华书局编辑部, 点校. 北京: 中华书局, 1977: 13316.
- [3] 苏洵. 嘉祐集笺注[M]. 曾枣庄, 金成礼, 笺注. 上海: 上海古籍出版社, 1993.
- [4] 陈寿. 三国志[M]. 裴松之, 注. 北京: 中华书局, 1982.
- [5] 苏轼. 苏轼文集[M]. 孔凡礼, 点校. 北京: 中华书局, 1986.
- [6] 苏轼. 苏轼文集编年笺注[M]. 李之亮, 笺注. 成都: 巴蜀书社, 2011.
- [7] 苏辙. 苏辙集[M]. 陈宏天, 高秀芳, 点校. 北京: 中华书局, 1990.
- [8] 房玄龄. 晋书[M]. 北京: 中华书局, 1974: 2.

## The Three Sus' View of Three Kingdoms History and Its Intellectual Tension

Ma Qiang

**Abstract:** In the historical and cultural knowledge system of Su Xun, Su Shi, and Su Zhe, the history and figures of the Three Kingdoms held a significant position. The Three Sus' perspectives on the Three Kingdoms are prominently reflected in their political discourses, historical commentaries, poems, and other writings. The characters and events of the Three Kingdoms served as crucial historical references and allusions in their political and strategic discourses. Influenced by the rich Three Kingdoms culture in the Ba-Shu region, the Three Sus, as a literary family native to Shu, were naturally well-versed and deeply engaged with this subject. The Three Sus' discussions of the Three Kingdoms each possessed distinct characteristics. In terms of the historical events and figures they addressed, Su Xun excelled in commenting on the military geography of the Three Kingdoms, with particular focus on the military affairs of the Shu roads; Su Shi offered reflective and critical evaluations of Three Kingdoms figures, making his historical perspective unique for his time; Su Zhe produced the most extensive discourse among the three, frequently citing Three Kingdoms events in his memorials and historical essays. He focused on drawing lessons from the successes and failures of political affairs, military affairs, and historical figures, and adeptly used historical examples to shed light on the present, often citing Three Kingdoms events as examples to address contemporary social issues—a distinctive feature of his Three Kingdoms historical outlook. Collectively, their historical theories on the Three Kingdoms form a profound and dynamic component of Song dynasty historical thought.

**Key words:** The Three Sus; the perspective of Three Kingdoms History; military geography; character evaluation

[责任编辑/木 卯]



# 自塑与他塑：宋元易代之际 文天祥形象的生成和建构\*

刘婷婷

**摘要：**文天祥形象的最初生成和建构建立在自我和他人双重书写的基础上。他起兵勤王后著《指南录》《集杜诗》等作，有意识地保存个体经历，并奠定形象基础。经五坡岭被执后，士人以诗文生祭、探监，赋予其形象表率意义。到柴市就义后，全社会广泛悼念与赞颂，凝定其精神风骨，文天祥成为忠节的典范。通过对独特历史语境下相关文学作品、事件、现象的回溯与挖掘，可清晰见到历史伟人的真实个体与文学形象从相生到相融的过程，有助于深入了解宋元易代之际丰富的士人心态与文学风貌。

**关键词：**易代之际；文天祥；形象；生成

**中图分类号：**I222

**文献标识码：**A

**文章编号：**2095-5669(2025)06-0049-08

文天祥的精神和文学创作是学术界长盛不衰的论题，关于他的形象如何典型化则涉及不多。历史人物的意义发现与形象塑造是一个长期、持续的过程，需要进行历时性的考察，有学者已对明清时期文天祥的形象塑造加以探讨<sup>①</sup>，然对文天祥形象在宋末元初的最初生成与建构，尚未有深入把握的成果。文学作品是塑造人物形象的最佳载体，在官方的议谥、祠祭等尚未出现前，文天祥形象的建构离不开当时的文学书写。除他自身的创作外，士人们围绕他的众多寄赠、祭悼、传赞之作也具有重要的文学、文化学意义。因此，本文尝试综观此一二十年间的相关作品，探寻其生成逻辑与内在关系，并串联士人生祭、探监、哭悼文天祥等事件，探讨其出发点和落脚点，以勾勒宋元易代之际文天祥形象在文学领域的生成、建构路径和特征，从中不仅可见到历史伟人的真实个体与文学形象从相生、互动到相融的过程，还可更深切地了解

当时丰富的士人心态与文学风貌。

## 一、奠定基础：文天祥后期的 自传意识和自我书写

以国破为界，文天祥的创作可分为前后两个阶段，不同时期的理念、风格、文学价值等差别较大。对于文天祥后期的作品，学者们除高度赞扬其爱国情怀外，也注意到其自传性质，如刘华民指出文天祥后期的诗歌也可以说是一部诗体自传<sup>②</sup>，王莹将《指南录后序》《正气歌》等文视为“自传文本”进行深入解析<sup>③</sup>。这一视角为全面、深入理解文天祥后期的创作心理及系列作品带来新的启发。还需进一步探讨的是，文天祥的自传意识如何逐渐明确并主导其创作，这种自传式书写在其形象典型化的进程中发挥了何种作用？

据《宋史》本传，文天祥“自为童子时，见学

收稿日期：2025-05-13

\*基金项目：国家社会科学基金一般项目“宋元易代之际文人心态与文学创作研究(1274—1283)”(20BZW107)。

作者简介：刘婷婷，女，杭州师范大学人文学院副教授(浙江杭州 311121)，主要从事唐宋文学研究。

宫所祠乡先生欧阳修、杨邦义、胡铨像……曰：‘没不俎豆其间，非夫也’”<sup>[1]12533</sup>。对不朽的追求在文天祥青少年时即已产生，也是他此后救国行为的重要驱动力。宋亡之际，文天祥两次勤王活动先后失败，建功立业已不可期，他在一定程度上转而追求个人形象的不朽。关于这一点，从他自国亡被俘后、北上至关押于元朝燕京（今北京）监狱的心路历程中探寻可见。

祥兴二年（1279年）二月，崖山之战后，南宋彻底覆亡，文天祥被囚于海舟，元将张宏范对他说：“国已亡矣，杀身以忠，谁复书之？”<sup>[2]350</sup>文天祥回复：“商非不亡，夷齐自不食周粟。人臣自尽其心，岂论书与不书？”<sup>[2]350-351</sup>这段对话被他记进《有感》的诗序中。从中可以看出，不管是张宏范还是文天祥本人，都认为他的历史形象足以不朽，区别仅在于是否有人为他来书写。在该组诗中，文天祥一方面写下“花随春共去”<sup>[2]350</sup>之句，感慨南宋大势已去，同时又写道：“高人名若谗，烈士死如归。……岂因徼后福，其肯蹈危机？”<sup>[2]351</sup>可见，文天祥立志成为“烈士”。尽管文天祥对于身后事表现得很坦然，但“书与不书”的区别已经在他心中产生影响。

该年六月，文天祥北解途中，滞留建康（今江苏南京）时，一直陪伴他的友人邓光荐因病不能继续北上，分别之际，文天祥郑重托付对方为自己作传：“死矣烦公传，北方人是非。”<sup>[2]357</sup>首次公开表达出对个人身后墓志铭的重视。墓志铭记录传主一生的行迹，彰显其一生的功德，并借助石碑等载体流传后世。邓光荐，字中甫，又字中斋，他与文天祥“年相若，又同里闲，以斯文相好”<sup>[2]358</sup>，是文天祥的同乡兼好友，并曾加入文天祥的勤王队伍。文天祥选择邓光荐作为身后事的书写者，并非要借助对方的文化影响，而是认为他是了解自己、值得信赖之人。

十月，文天祥被押至元大都（今北京）的会同馆，他作《己卯十月一日至燕越五日罹狴犴有感而赋》组诗，其中慨叹：“亡国大夫谁为传，只饶野史与人看。”<sup>[2]387</sup>仔细体会诗中之意，可看出他身陷囹圄，却无惧死之意，只是遗憾将来无人为自己作传，担忧个人的经历会沦为世人口中的野史逸闻。诗中表达出的遗憾和忧虑与数月前并无二致。

至元十八年（1281年）六月，文天祥被押于土牢，在给其弟文璧的信中，他又提到让邓光荐为自己作墓志铭之事：“自广达建康日，与中甫邓先生居，俱知吾心事，吾铭当以属之。若时未可出，则姑藏之将来。”<sup>[2]465</sup>他还细致地指出了时局是否允许的问题，此时上距文天祥与邓光荐分别已两年。

可见，自南宋亡国后的两三年里，如何将个人事迹更好地流传下去一直是萦绕文天祥的心事。他一方面将作传的任务托付给邓光荐，另一方面则有意识地以诗文集来记录人生，并将作品汇编成集。自宋德祐元年（1275年）奉诏起兵勤王到元至元二十年（1283年）就义的七八年间，在紧张的逃亡、战斗、被俘生涯中，“间以诗记所遭”<sup>[2]313</sup>。文天祥创作颇丰，除《指南录》《集杜诗》外，还有年谱《纪年录》。同时，他身居牢狱时流播于外的诗歌被时人编为《吟啸集》。

明末清初黄宗羲认为这些作品反映了南宋小朝廷的流亡史，《万履安先生诗序》云：“景炎、祥兴，《宋史》且不为之立本纪，非《指南》《集杜》，何由知闽、广之兴废？”<sup>[3]</sup>但细读文天祥的后期诗文，不难看出，宋元之际山河破碎、重组的过程仅是作品的背景和底色，个体救亡图存的艰难历程和忠诚之心才是作品的重心。文天祥以《指南录》记出使元营、遭遇扣留、逃脱南下等经过，《指南后录》记兵败被执、北押大都、囚系燕狱的经历，《集杜诗》二百首记狱中所忆之易代之际的人与事，《纪年录》自谱生平，更不必说。这些作品的创作动因就如他在为《集杜诗》所作的序言中所言：“非有意于为诗者也，后之良史，尚庶几有考焉。”<sup>[2]397</sup>

吕薇芬、徐公持指出，中国古代自传性文章的特点是往往偏重于抒发胸臆和志向，长于发挥自己对于人生和社会的感慨<sup>④</sup>，这一特点在文天祥的作品中颇为明显。他在记录行迹的同时，也注重抒写自己的坚定信念，如作于景炎元年（1276年）的《指南录后序》中，文天祥刻意强调要“藏之于家，使来者读之，悲予至[志]焉”<sup>[2]313</sup>。《纪年录》“己卯”条中，文天祥详细记载自己与元丞相博罗的言语交锋后，结尾云：“予自记一宗入狱本末于此，曰：‘予死矣，庶几有知予心者。’”<sup>[2]462</sup>因此，在众多诗歌中，文天祥直白地表

达自己的情感立场,如“不指南方不肯休”<sup>[2]343</sup>与“无奈天生一寸丹”<sup>[2]387</sup>的赤诚忠心、“慷慨为烈士,从容为圣贤”<sup>[2]337</sup>的必死决心等,以向不同时空的读者传递自己的“志”与“心”。

真实、曲折的个体经历和执着、高贵的人格充分展示了文天祥的外在行迹与内在精神,孤忠尽节的主体形象跃然纸上。文天祥的自我书写在其形象典型化的进程中有着重要作用,主要表现在两方面:

其一,由于文学作品的传播效应,文天祥文集的广泛流传使得他的个人形象深入人心。文天祥的后期诗文纪实性强,其中的细节和内心体验源于特殊的社会背景和作者身份,独特且无法复制。兼之其作品情感饱满,语言质朴直击人心,极易引发读者的理解与同情。南宋遗民汪元量在《浮丘道人招魂歌》中这样描述文天祥诗文的强大感染力:“我公笔势人莫及,每一呻吟泪痕湿。”<sup>[4]112</sup>据《纪年录》“壬午”条注文,文天祥被囚燕京期间,已经“翰墨满燕市”<sup>[2]466</sup>。他就义后,《吟啸集》和《集杜诗》等一直流传于世。南宋遗民何梦桂就在《文山诗序》中说:“其所流落人间者,唯有流离中《吟啸诗史》与狷狂中《杜诗集句》耳。使人读之,至今凛凛有生气。”<sup>[5]</sup>元朝元贞、大德年间,文天祥的作品首次结集出版,明、清两代屡次翻刻。随着其诗文的传播,人们日渐熟知他的艰难经历。尽管斯人已逝,读者仍可通过文天祥的作品了解他的行迹,感受他的精神,数百年后仍能产生强烈共鸣,就如明代王守仁在《文山别集序》中感叹的:“其间所值险阻艰难,颠沛万状,非先生之自述,世固无从而尽知者。先生忠节盖宇宙,皆于是为[而]有据。后之人因词考迹,感先生之大义,油然而兴起其忠君爱国之心。”<sup>[2]521</sup>

其二,文天祥的自我书写为后世相关传记、戏曲、小说等作品奠定了形象基础,提供了史料来源。文天祥的人生大事件在其诗文中已有完整书写,后人在进行相关创作时,多以其文集为底本进行阐发。除文天祥就义前一年及身后之事外,其余场景、人物等基本不出《指南录》《集杜诗》《纪年录》的范围。如元、明以来的诸种文天祥传记,以元代刘岳申、明代胡广所著影响最大,二人的写作均参考了文天祥的文集。胡广

《丞相传》文末载:刘岳申为庐陵后学,与南宋故老多往来,他所撰《文丞相传》较《宋史·文天祥传》“为详”,在成文过程中,除广征乡邦见闻外,“又必参诸丞相年谱及《指南录》诸编,故事迹核实可征”<sup>[2]504</sup>。刘岳申《文丞相传》在元代即“盛行于天下”<sup>[2]504</sup>,胡广作《丞相传》时,则在刘氏传记的基础上,再一次“取证于丞相文集,芟其繁复,正其讹舛,庶几全备,使人无惑”<sup>[2]504</sup>。文天祥的自我书写保证其行迹在时间的流逝中不变形,实现了他让“后之良史,尚庶几有考焉”的创作初衷。

## 二、赋予意义:士人的生祭、探监诗文

自文天祥被俘后,士人多次以文生祭文天祥,并在探监时以诗文劝勉他早日就义。这些有悖常理的举动和略显激进的文字在文学史上可谓罕见,这些作品在凸显写作者的爱国之情外,对文天祥及其形象的塑造也有重要意义。

文天祥自镇江(今江苏镇江)脱险南逃后,即在江西组建幕府、召集军队,他的身边聚集起一批志士,但景炎二年(1277年)八月的空坑一战损失惨重,其部属多被俘:“军士皆溃……吴文炳、林栋、刘洙皆被执归隆兴。”<sup>[1]12537-12538</sup>文天祥也家人散失:“失欧阳夫人、一子、二女。”<sup>[2]456</sup>次年十二月,文天祥又在五坡岭(今广东海丰北)大败,近全军覆没。至此,文天祥的军事抗争活动全面失败,他进入与元朝精神抗争的阶段。北解途中,文天祥曾绝食数日,期待能死在故乡,刘岳申《文丞相传》记其绝食的经过云:“即绝粒不食,计日可首丘庐陵。乃为文祭墓,为诗别诸友,遣人驰归,约日复命庐陵城下,即瞑目长逝。乃水盛风驶,前一日过庐陵。”<sup>[2]492</sup>首丘之愿未能遂,他又恢复饮食:“念不得死庐陵,而委命荒江,志节不白,始欲从容就义,强复饮食。”<sup>[2]492</sup>经历数月的长途跋涉,文天祥于祥兴二年(1279年)十月抵达元大都,开始了三年多的牢狱生涯。

在易代之际,文天祥的生死抉择不仅是一种个体行为,更是一种充满政治意涵的姿态,关乎故国形象的存续与集体认同的维系。由于时空阻隔等原因,时人并不知晓文天祥自

杀未遂之事,只看到他没能在兵败国亡后即刻赴死,而是作为俘虏被押北上。这给南宋遗民,尤其是熟识文天祥的江西庐陵士人带来忧虑,由此激发出一种独特的文学、文化行为,即在文天祥北解途中,以生祭之文来督促文天祥以死明志。

祭文本是表达“生者悼惜死者之情”<sup>[6]</sup>的文体,对于尚存于人间的生者之祭,在文学史上多见于文人的自祭与自挽,如陶渊明的《自祭文》即是<sup>⑤</sup>。现完整留存两篇生祭文天祥的文章,作者均为文天祥的乡人。一为王炎午,他曾追随文天祥起兵,却又中途退却,当得知文天祥北上要经过江西境内时,遂“作《生祭丞相文》……自赣至洪,于驿途、水步、山墙、店壁贴之,冀丞相经从一见”<sup>[2]513</sup>。另一为王幼孙,他曾当面生祭文天祥,元代程钜夫《自观先生王君墓碣》载当时的情状:“宋之亡,其友文丞相兵败,执以归。过庐陵,谒于驿舍,为文祭之,期以必死,辞气慷慨。左右呜咽,莫能仰视。”<sup>[7]</sup>

对于生祭文天祥的目的,王炎午在文中交代得非常清楚:“仆于国恩为已负,于丞相之德则未报,遂作《生祭丞相文》,以速丞相之死。”<sup>[2]513</sup>他为何要“速丞相之死”?一是出于现实考量,如文天祥的存在可能导致原南宋皇室被俘成员受到虐待等。二是维护当时摇摇欲坠的纲常,就如元人揭傒斯所作《书王鼎翁文集后序》所言:“士生于世,不幸当国家破亡之时,欲为一死而无可死之地,又作为文章以望其友为万世立纲常,其志亦可悲矣。”<sup>[8]</sup>他们希望以文天祥之死来证明宋代涵养士风的成效,以此将其塑造为后世的楷模,从而实现“宋亡而赵不绝”<sup>[2]515</sup>的文化信念。

王炎午在《生祭文丞相文》中,详细列举了文天祥的可死之因:

呜呼,大丞相可死矣!文章邹鲁,科第郊祁,斯文不朽,可死。丧父,受公卿祖奠之荣;奉母,极东西迎养之乐。为子孝,可死。二十而巍科,四十而将相,功名事业,可死。仗义勤王,使命不辱,不负所学,可死。<sup>[2]513</sup>

文章从科第、尽孝、功名、道义等方面概括文天祥的一生,寓其才情、人伦、地位、气节等立身行

事的重要元素。他有状元宰相的身份标签,身荷朝廷恩遇,且在国势倾危时勇担重任,是忠臣兼孝子。王炎午等人抽绎、强化了文天祥“状元宰相”的身份特点和“不负所学”的人生际遇,将各种身份要素集中于文天祥一身,赋予了文天祥形象典范意义。

士人笔下的文天祥形象具有一定的文学色彩。历史上文天祥在宋亡前的仕途并不顺利,宝祐四年(1256年),文天祥时年二十一岁,参加科举考试时被理宗“亲拔为第一”<sup>[1]12533</sup>,后却因与宦官董宋臣、宰相贾似道等人意见不合而屡被摈弃。咸淳三年(1267年),文天祥被任命为吏部尚书左郎官,朝廷的诰词中写道:与他同科的进士“无不登进”<sup>[2]446</sup>,唯独文天祥“淹恤在外,尚迟向用”<sup>[2]446</sup>。直到宋元易代的非常时刻,他才临危受命为宰相,登上政治舞台中央。然而,等待他的却是与元军的艰难谈判和勤王救国,正如龚开在《宋文丞相传》中指出的:“一身在朝,拥将相虚位。”<sup>[9]</sup>

文天祥被士人们构建成理想形象的同时,也被赋予了“必死”的义务。王炎午等人在以行动引导舆论、创设氛围,劝勉文天祥“勇于就义”的同时,还督促文天祥速死。王炎午在《生祭文丞相文》中,进一步指出“降与死当有分矣”<sup>[2]514</sup>,最好的死亡方式是效仿唐朝李光弼等人的主动“自刎”,而非迫不得已死于他人之手,即“死于义,死于势”<sup>[2]514</sup>。

其时,士人中担忧文天祥终会投降的想法并不鲜见,除王炎午、王幼孙等人的生祭外,士人们还有赠别、探监等举动,并以诗文勉励文天祥,以促其早日就义。如乡人刘应凤在文天祥北解途经江西时,作《送文总管朝燕》四首以赠别,其中第三首为:“夹道红旗驻马蹄,乡人将喜又将疑。天留中子继孤竹,谁向西山饭伯夷。”<sup>[10]43912</sup>此诗中,刘应凤描绘了乡人送别文天祥北上的场景,对于“将喜又将疑”“西山饭伯夷”等微妙表述,他向王炎午解释诗中深意时说:“伯夷久不死,必有饭之矣。”<sup>[2]513</sup>可见他是以此诗警醒文天祥。

此外,文天祥被押至燕京后,旧友新交接踵探访他,既有宋恭帝赵焯和元臣张宏范、博罗等,还有文天祥的昔日僚友、亲属,如王积翁、文

璧等，他们多为劝降而来。此中，南宋遗民汪元量的目的与众不同，他两度来监狱探访文天祥，并非劝降，而是劝死。元至元十七年（1280年）中秋，汪元量首次探监，该年十月随即又来，文天祥《胡笳曲》诗序记云：“庚辰中秋日，水云慰予囚所，援琴作《胡笳十八拍》……水云别去，是岁十月复来。”<sup>[2]369-370</sup>会面时，二人弹琴论道，相与甚欢，汪元量勉励文天祥“必以忠孝白天下”<sup>[4]264</sup>，且作《妾薄命呈文山道人》等诗，诗中鼓舞文天祥“君当立高节，杀身以为忠”<sup>[4]102</sup>，并表示自己会“与君生死同”<sup>[4]102</sup>。文天祥则回赠以诗。汪元量是杭州人，作为一名供奉宫廷的琴师，他在宋亡之前与文天祥几无往来。他的来访进一步证明，随着时间的推移，对文天祥“必死”却未死的观望已不再局限于他的故交旧友，而在南宋遗民中广泛蔓延。

士人们的生祭与探监诗文在反映南宋遗民焦虑情绪的同时，也切实在消解文天祥面对生死抉择的犹豫。在北解途中和大都监狱里，文天祥一直以坚定的语言和行动回应士人群体的质疑和催促。祥兴元年（1278年）六月，文天祥被俘过吉安（今江西吉安），王幼孙、刘应凤等人在此送别，在离开时的《发吉州》诗中，文天祥坦然表白：

皇纲解纽地维折，妾妇偷生自为贼。  
英雄扼腕怒须赤，贯日血忠死穷北。<sup>[2]353</sup>

十余日后，途经建康，与友人邓光荐分别时，文天祥与其唱和《酹江月》词，中云：

镜里朱颜都变尽，只有丹心难灭。<sup>[2]357</sup>

他又一次书写心迹，剖白自己的“丹心”。文天祥于该年十月抵达大都，次月，面对元相博罗的多次劝降，身戴枷锁、被迫跪地的文天祥回复：“我为宋宰相，国亡，职当死。”<sup>[2]461</sup>宋降臣王积翁、谢昌元等人将元统治者欲重用文天祥的消息传达给他，他径直回复：“天祥不死，而尽弃其平生，遗臭于万年。”<sup>[2]493</sup>

至元十九年（1282年）春，文天祥预感自己时日无多，作《衣带赞》，序云：

吾位居将相，不能救社稷，正天下，军败国辱，为囚虏，其当死久矣。顷被执以来，欲引诀而无间。今天与之机，谨南向百拜以死。<sup>[2]465</sup>

文中解释自己“当死久矣”，却“欲引诀而无间”的现实困境，此语也可被视为文天祥对他人偏见、质疑的最后一次回应。

从士人们的生祭、探监之作和文天祥的屡次回应中，我们可以更深切地感受到易代之际士大夫内心的煎熬与抉择的艰难。

### 三、凝定风骨：就义后南宋遗民的相关主题创作

从上文中各地士人对文天祥的密切关注可以看出，文天祥的就义是一个他和南宋志士、遗民共同奔赴的历史事件。重大历史事件是文学发展的重要推动力量，宋元易代之际临安城破、三宫北上、崖山海战等都在文人笔下集中呈现。文天祥就义是这一系列事件的尾声，他的英勇赴死给士人们造成了情感冲击，而他集状元宰相、忠臣烈士于一体的完美身份和无力回天、以身殉国的悲剧命运形成了巨大张力，吸引了众多文人士大夫来参与这一特殊政治生态和历史语境下的主题创作。

在燕三年，文天祥长时间身居环境极其恶劣的土牢，经常面对功名利禄的诱惑，但王炎午等人在《生祭文丞相文》中所担忧的其忠心会“日久月积，志消气馁”<sup>[2]514</sup>，最终像汉代李陵一样妥协投降的事情并未发生。至元十九年（1282年）十二月初九日，文天祥被押往刑场，他临终前犹向南拜别，“曰：‘臣报国至此矣！’遂受刑，得年四十有七”<sup>[2]466</sup>。次年，文天祥的灵柩归葬故乡富田（今江西富田）。文天祥殉国，其个体价值与群体期待最终合一。

文天祥柴市就义后，士大夫阶层在表现出普遍的震惊和悲痛之余，还有一种“事毕”的踏实感。王炎午、王幼孙等人在吉安闻讯，又速作文望祭，抒发“丞相既得死矣，呜呼！痛哉”<sup>[2]515</sup>的哀悼之情；汪元量则作《浮丘道人招魂歌》表达痛惜之感。同时，更多士人主动参与进来，正如邓光荐《文信国公墓志铭》所形容的：“南北之人，无问识与不识，莫不流涕惊叹，乐道其平生。”<sup>[11]420</sup>元明之际赵汭在《跋谢翱西台恸哭记后》中甚至说：“江南人哀之，有甚于蜀人哀武侯者。”<sup>[12]</sup>

以文天祥就义后的十年左右为界，文坛出

现了一波以他为中心的主题创作,其形式主要有以文哀悼文天祥、为其人作碑传、为其诗文作序跋、为其画像作赞、追和其作等。参与人数众多,参与方式多样,相关作品十分丰富。这些作品或激荡回肠,或感伤叹惋,在人心离散的宋元易代之际构筑了一道独特的文坛风景,如元人吴师道所著《吴礼部诗话》中特意列出“文文山死节,诸公伤悼之作”<sup>[13]</sup>条,并详载了邓光荐、李谨思、黄诚性、谢翱四人的诗作。

就参与创作的主体而言,作者囊括不同地域、身份的文人。刘文源《文天祥研究资料集》一书汇编了自宋末至“五四”时期有关文天祥的评述资料,颇为详备。据此书,结合创作者的年代、与文天祥的交往情况、作品内容等梳理可见:在文天祥就义后的十余年间,进行相关创作的文人不下20位,除邓光荐、王炎午、王幼孙、谢翱、张弘毅、刘辰翁、赵文、李谨思等庐陵旧友、幕府部下外,还有如汪元量、何梦桂、龚开、林景熙、萧立之、胡斗南、黄诚性、方夔、刘垵等故宋遗民,以及徐世隆、戴表元、牟巘、刘宣等仕元士人<sup>⑥</sup>。此外,据笔者目力所及,尚有一些作品未被收入《文天祥研究资料集》中,如元人赵景良所编《忠义集》卷六收有唐泾诗《江南四忠节国之纪也歌以哀之》三首,其中论文天祥云:“同时人物今犹昨,只有先生死朔方……三复累臣吟啸集,天荒地老气苍苍。”<sup>[10]43921</sup>彭秋宇诗《读吟啸集》感慨:“丈夫一为纲常死,表表人间万古传。”<sup>[10]42817</sup>上述作家与文天祥或曾深入交往,或有数面之缘,或素昧平生,文天祥就义带来的心理震撼促使他们加入了这一主题创作的队伍。经由这些诗文,士人们与文天祥和南宋朝建立了精神关联,他们在痛悼、赞颂文天祥的同时,也在哀叹南宋之亡,抒写时代之痛。

就创作方式而言,除文人个体的书写外,还有与群体祭拜、追思活动相伴随的集体创作。刘岳申《文丞相传》载,文天祥殉国后,“南人留燕者,悲歌慷慨相应和为歌,更置酒酬丞相相慰藉,更相自贺”<sup>[2]494</sup>。类似置酒应和的活动必然不少。如谢翱在宋亡之际曾加入文天祥的勤王队伍,听闻文天祥就义后,痛惜不已,分别于文天祥就义当年、至元二十三年(1286年)、至元二

十八年(1291年)哭悼文天祥。其中第三次哭悼的详情载于其散文名篇《登西台恸哭记》:他与汐社成员吴思齐、冯桂芳、严倡聚哭于桐庐子陵钓台<sup>⑦</sup>,一起“登西台,设主于荒亭隅,再拜跪伏。祝毕,号而恸者三,复再拜起”<sup>[14]201</sup>,祭拜仪式后“乃以竹如意击石,作楚歌招之,曰:‘魂朝往兮何极?暮归来兮关水黑。化为朱鸟兮,有味焉食。’歌阕,竹石俱碎。于是相向感喟。复登东台……举酒相属,各为诗以寄所思”<sup>[14]202</sup>。此次哭悼尤为著名,文人方凤、危素、王祎、刘崧、张孟兼等人曾为谢翱该文作跋。

元末明初刘崧《跋西台恸哭记后》文中还记载了由张弘毅发起的一场追思会,张弘毅曾追随文天祥入燕京。王炎午《又望祭文丞相文》记载,张弘毅在文天祥就义后还收集其遗骸,背回庐陵,“自燕山持丞相发与齿归”<sup>[2]515</sup>。某日一晚他与刘惟吉、颜省身、刘实存四人在距文天祥旧居不远的“见山堂”聚会,众人举酒,张弘毅赋《摸鱼儿》词悼文天祥,其余三人同声相和,他们“每歌一再,辄声泪俱下,至呜咽不自胜,则相与掩袂罢去”<sup>[15]</sup>,其作品至明初尚“可考”。从文中可知,参与这场追思会的刘实存为作者刘崧的先祖,该记载当不虚。

此外,庐陵士人赵文曾加入文天祥幕府,入元后隐居不仕。文天祥归葬故乡后,他上坟祭拜,作有《正月十四日大雪上信国公冢》诗,另有词《八声甘州》题为“和孔瞻怀信国公韵,因念亦周弟”<sup>[16]</sup>,由此可见该词为多人和韵的怀念文天祥之作。

就作品体量而言,文体形式丰富多样,传、祭文、像赞、序跋、诗、词等悉备,现存篇目数以百计。仅以邓光荐、谢翱为例,邓光荐不仅撰写了墓志铭《文信公墓志铭》、传记《文丞相传》<sup>⑧</sup>《文丞相督府忠义传》、像赞《信公像赞》等文,还有《哭文丞相》《挽文信公》等诗。谢翱留下的相关作品除《登西台恸哭记》一文外,还有众多怀悼文天祥的诗作如《邳州哭》《寄所知》《哭所知》《西台哭所思》《书文山卷后》等。如此种种,不胜枚举。

从所举作家、作品中,不难想见时人悼念文天祥的盛况。从内容来看,这些作品在表达对文天祥的痛惜、追思的同时,着重强调他的忠诚

和气节。文天祥有心扶危却无力回天，但他坚定不移的意志和从容赴死的勇气令人感佩，其人格源于青少年时期欧阳守道、江万里等名师的教导和庐陵地域文化中欧阳修、杨邦义、胡铨等前贤精神的滋养。文天祥对于“忠”有自己的理解，临安城破后，宋恭帝被元人所俘，文天祥等人则拥二王（赵昀、赵昺），流亡海上。据《纪年录》自述：在监狱中，元相博罗责难文天祥“弃嗣君，别立二王，如何是忠臣”<sup>[2]462</sup>，他回答道：

德祐吾君也，不幸而失国。当此之时，社稷为重，君为轻。吾别立君，为宗庙社稷计，所以为忠臣也……从徽、钦而北者非忠，从高宗为忠。<sup>[2]462</sup>

文天祥将君王与社稷明确区分开来，这是在易代之际对“忠”这一传统儒家理念做出的理性思考，此种对“忠”的体认和践行是其形象的核心价值，使其形象能在不同历史时期被社会各阶层广泛接受，就如邓光荐《文信国公墓志铭》中对文天祥的描述：“虽功业不能以尺寸，而志节昭口乎终古。”<sup>[11]420</sup>

在宋亡已为既成事实的背景下，文天祥由于书生领兵带来的诸如军事实战经验欠缺、幕府管理松懈等不足变得不再重要，在相关作品中，对于代表文天祥生平的“功业”与“志节”两端，作者们多将其短于“功业”归因于时代，不做过多铺陈，而对文天祥的“忠节”这一精神内核大力彰扬，无法抗拒的“天命”更增添这一形象的悲壮色彩。

诸多短篇如诗、词和赞、序等多直抒胸臆，以高度凝练、概括的语言赞扬文天祥的赤诚忠心和视死如归的气节。如萧立之《读文山诗》称他“此心耿耿赤如日”<sup>[10]39192</sup>，林景熙《读〈文山集〉》赞他“膝不可下头可截，白日不照吾忠切”<sup>[17]</sup>，汪元量《浮丘道人招魂歌》赞他“孤儿以忠报罔极，拔舌剖心命何惜”<sup>[4]109</sup>等，不一而足。

相较于诗词，篇幅较长的叙事性作品如传记等出现较晚。现存文天祥诸传记中出现较早的除邓光荐作于至元二十一年（1284年）的墓志铭外，还有龚开的《宋文丞相传》等。这些作品多承续《纪年录》的内容和叙事策略，对于文天祥在宋亡前的官场沉浮简略带过，而详于记载他在宋亡之后的行迹，并着重刻画他奋起勤王、

被俘后多次拒降、赴死前南向再拜等情节，在详与略的对比中突出文天祥的忠义精神。

随着众人的参与及作品的传播，文天祥其人的影响力逐步发散至全国，由士人到普通民众，进入了文学之外的其他社会生活层面。如周密《癸辛杂识》续集下“文尚书为北人所重”条载：文天祥就义前后，北方百姓已有“赵家三百年天下，只有这一个官人”<sup>[18]</sup>的标榜；《纪年录》“壬午”条注文中也载元朝廷有“南方宰相无如文天祥”<sup>[2]465</sup>的认可。此二说虽为笔记野史，但成文之时距文天祥殉国未远，这意味着文天祥的忠义形象在当时已获得了超越地域、民族的普遍意义。

总之，历史伟人的出现绝非偶然，文天祥的忠直品格与报国行迹是其形象的基石，而宋元易代之际的多重书写则激发了这一形象的特质和价值。文天祥《指南录》《集杜诗》等作品造就其形象的魅力与张力，士大夫阶层的相关创作形成推动力，促使其形象走向典型化、抽象化。伴随这一过程，“丹心”“零丁洋”“正气”等词逐渐被视为文天祥形象的身份标识，生祭、西台哭悼等语成为与文天祥紧密联系在一起的符号，并在此后民族融合和国家发展的历史进程中被不时唤起，从而加深记忆。

#### 注释

- ①顾宝林、欧阳明亮：《明代对历史人物风范的记忆和建构——以文天祥为例》，《河北学刊》2014年第1期；陈功林：《文天祥形象的塑造与演变》，江西师范大学硕士学位论文，2016年；杨年丰：《明清时期文天祥形象的记忆与认同》，《徐州工程学院学报（社会科学版）》2018年第1期。②刘华民：《〈宋史·文天祥传〉质疑》，《吉安师专学报（哲学社会科学）》1996年第1期。③王莹：《家国、历史与叙事——文天祥自传文本中的“自我”呈现》，《郑州大学学报（哲学社会科学版）》2021年第4期。④吕薇芬、徐公持：《中国古代传记文学浅论》，《文学遗产》1983年第4期。⑤陶渊明：《陶渊明集》，中华书局1979年版，第196—197页。⑥刘文源：《文天祥研究资料集》，中国社会科学出版社1991年版。⑦此三人名谢翱《登西台恸哭记》原文中不载，见黄宗羲《西台恸哭记注》文中考证，载黄宗羲：《黄宗羲全集》第2册，浙江古籍出版社1986年版，第245—246页。⑧邓光荐《文丞相传》原文已佚，部分内容被保存在文天祥《纪年录》的注文中。

参考文献

- [1] 脱脱,等.宋史[M].北京,中华书局,1985.
- [2] 文天祥.文天祥全集[M].北京:中国书店,1985.
- [3] 黄宗羲.黄宗羲全集:第10册[M].杭州:浙江古籍出版社,1986:47.
- [4] 汪元量.汪元量集校注[M].胡才甫,校注.杭州:浙江古籍出版社,1999.
- [5] 何梦桂.何梦桂集[M].赵敏,崔霞,点校.杭州:浙江古籍出版社,2011:146.
- [6] 郎瑛.七修类稿[M].上海:上海书店出版社,2009:314.
- [7] 程钜夫.程钜夫集[M].长春:吉林文史出版社,2009:245.
- [8] 揭傒斯.揭傒斯全集[M].上海:上海古籍出版社,2012:314.
- [9] 李修生.全元文:第5册[M].南京:江苏古籍出版社,1999:87.
- [10] 北京大学古文献研究所.全宋诗[M].北京:北京大学出版社,1998.
- [11] 曾枣庄,刘琳.全宋文:第356册[M].上海:上海辞书出版社,2006.
- [12] 李修生.全元文:第54册[M].南京:江苏古籍出版社,2004:533.
- [13] 吴师道.吴礼部诗话[M]//历代诗话续编.北京:中华书局,1983:604.
- [14] 谢翱.晞发集[M].福州:福建人民出版社,2023.
- [15] 刘崧.刘崧集[M].上海:复旦大学出版社,2023:1300.
- [16] 杨缵.全元词[M].北京:中华书局,2019:482.
- [17] 林景熙.林景熙集补注[M].章祖程,注.陈增杰,补注.杭州:浙江古籍出版社,2012:329.
- [18] 周密.癸辛杂识[M].吴企明,点校.北京:中华书局,1988:186.

**Self-shaping and Other-shaping: The Generation and Construction of Wen Tianxiang's Image at the Turning Point of Song and Yuan Dynasties**

Liu Tingting

**Abstract:** The initial generation and construction of Wen Tianxiang's image were shaped through a dual process involving both self-representation and external portrayal. Starting from his works such as Guide and Collection of Du Fu's Poems after he raised troops to serve the king, he consciously preserved his personal experiences and laid the foundation for his image. Following his capture at Wupo Ridge, scholars honored him with poems and tributes and visited him in prison, further enhancing his image with an exemplary significance. After his execution at Chaishi, the whole society widely mourned and praised him, solidifying his character. Wen Tianxiang became a model of loyalty and integrity. By tracing and analyzing relevant literary works, events, and phenomena within the unique historical context, one can clearly see the process through which the authentic individuality of historical luminaries evolved from coexistence to fusion with their literary representations. This exploration offers deeper insights into the rich mentality of the scholars and the literary style at the turning point of Song and Yuan dynasties.

**Key words:** turning point of dynasties; Wen Tianxiang; image; generation

[责任编辑/晨 潇]



## 试论《左传》节制观念与审美意识发展\*

郭院林

**摘要:**《左传》于诸经中最为宏富。以往学界对《左传》的研究多注重考证史实、名物制度及其中反映的礼学思想,然而作为社会史,其中必然透视出当时人的思想观念。透过纷繁复杂的史实,我们可以清晰地发现《左传》所倡导的“节制”的生活观念,主要表现在日常起居、婚丧嫁娶、乐舞祭祀等方面。在《左传》作者看来,当政者节俭的生活方式为国家振兴提供基础保障;不加克制,外物与身份不相匹配的生活方式于已于国皆有害。《左传》节制的生活观念不完全是对历史思想观念的接受,而是在急剧变化的时局中做出的修正与调适,时代发展、社会需求与以历史为鉴戒密不可分。节制观念为孔子推扬,发展出“克己复礼为仁”“美善合一”“文质彬彬”“礼乐中和”等诸多美学命题,奠定了后世儒家美学的原则。

**关键词:**《左传》;节制观念;礼学思想;中和思想;美学

**中图分类号:**I206.2

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)06-0057-07

《左传》于诸经中内容最为宏富,由此可探究春秋时期社会、政治、经济、思想诸问题。学术界对于《左传》的研究可谓汗牛充栋,主要集中在经学、史学与文学领域,多注重考证史实、名物制度及其中反映的礼学思想,但对其美学的研究成果有限<sup>①</sup>。其原因可能与《左传》以记事为主的主体性有关,所以后代学者指责左氏于义理的不足;而美学观念的成熟与表达要到人类历史发展成熟的晚期,相比而言,《左传》文本形成则早于这一时期。审美意识不同于审美观念;审美意识所包蕴的内涵更加丰富、产生的时间更早;而审美观念作为较系统的理论形态,直到春秋战国才开始出现。《左传》中没有明确表达美学的标准与观念,但其中行为内容与方式所表现出来的意识却可以引导我们思考时人的审美观念,我们常说的“中和”之美在其中有所体现,那就是节制的生活方式。所谓“节制”,可以理解为节俭而守制,是内在修养约束与外

在法度要求的统一。《左传》反映的这一观念甚至成为民族精神,其具体内容如何?又是如何形成与发展的?确有必要考察。

### 一、《左传》中“节制”现象分析

《左传》中表示“约束”含义的词有“节”“俭”“克”“幅”“要”等。在相关语境中,“节”“俭”二字各出现了10次和9次;“制”与“度”的使用频率更高,共约60次。可见“节制”的确是《左传》的思想倾向之一,它反映了日常起居、婚丧嫁娶、乐舞祭祀等各种行为。

在《左传》作者看来,当政者节俭的生活方式为国家振兴提供基础保障。卫懿公为狄人所杀,卫国濒临灭亡,“卫文公大布之衣、大帛之冠,务材、训农,通商、惠工,敬教、劝学,授方、任能,元年,革车三十乘;季年,乃三百乘”<sup>[1]273</sup>。“大布”即粗布,“大帛”即大白冠,是古代的布冠。

收稿日期:2025-03-24

\*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“《春秋左氏传旧注疏证》整理”(19FTQB007)。

作者简介:郭院林,男,扬州大学文学院教授、博士生导师(江苏扬州 225009),主要从事先秦文献、文学研究。

卫文公衣着朴素、选贤任能、鼓励生产，用勤俭之策使卫国重新恢复元气。这样的叙述方式会引导读者得出节俭的生活方式与选贤任能、重视生产等国家大政方针一样重要的结论。《左传》中对阖庐的书写，系统且直接阐述了节俭的生活方式将国家推向兴盛。“昔阖庐食不二味，居不重席，室不崇坛，器不彤镂，宫室不观，舟车不饰；衣服财用，择不取费……勤恤其民，而与之劳逸，是以民不罢劳，死知不旷。”<sup>[1]1608-1609</sup>吴王阖庐不以虚饰为美，举止有度，与百姓同甘共苦，最终雄霸南方。

与节俭形成对比的是不加克制，外物与身份不相匹配的生活方式于己于国皆有害。鲁僖公二十四年（公元前636年）郑子华之弟子臧好聚鹖冠，结果被郑伯派人杀害，原因在于：“服之不衷，身之灾也。《诗》曰：‘彼己之子，不称其服。’子臧之服，不称也夫！《诗》曰‘自诒伊戚’，其子臧之谓矣。”<sup>[1]427</sup>外物与身份相匹配被视为节制，否则就是“不衷”“不称”，这会带来灾难。鲁襄公二十七年（公元前546年），齐国大夫庆封驾着华丽的车前来投奔鲁国。鲁国孟孙谓叔孙曰：“庆季之车，不亦美乎！”叔孙则嗤之以鼻：“豹闻之：‘服美不称，必以恶终。’美车何为？”<sup>[1]1127</sup>“车甚泽，人必瘁，宜其亡也。”<sup>[1]1149</sup>这种谏语式的评价体现了时人的审美倾向，即车辆的纹饰如若超出了限度，过于华丽而与身份不相配，就不能引起人们的审美愉悦。庆封作为臣子器用奢靡、嗜酒好田、劳民伤财，结果落得全族被诛的下场。同样，羊舌鮒放纵刍豨以“求货于卫”，受到叔向“渎货无厌，亦将及矣”<sup>[1]1354</sup>的批评，后来他果真因贪墨好色获罪，被处死示众。郑国伯有“耆酒，为窟室，而夜饮酒，击钟焉。朝至，未已”<sup>[1]1175</sup>，最终因“汰侈”而失政逃亡。楚灵王担任令尹时，便有杀人越货之举，及至篡位，更是兴修章华台、荒淫无度，与楚先王熊绎“筚路蓝缕以处草莽，跋涉山川以事天子”<sup>[1]1339</sup>完全不同，故“不能自克，以及于难”<sup>[1]1341</sup>。无论君或臣，追求美的享受而失于节制，都将陷入危险境地。

《左传》坚持节制欲望，认为美色有害。鲁昭公元年（公元前541年），晋景公病入膏肓，秦医和借“六气”和“五节”的原理，指出：“女，阳物而晦时，淫则生内热惑蛊之疾。今君不节、不

时，能无及此乎？”<sup>[1]1222</sup>《左传》将因纵欲而败亡的主要责任归于女性，特别塑造了“杀三夫、一君、一子，而亡一国、两卿”的夏姬形象。鲁成公二年（公元前589年），楚庄王及其弟子反先后欲娶夏姬，被巫臣以“今纳夏姬，贪其色也。贪色为淫。淫为大罚”“是不祥人”<sup>[1]803</sup>等理由阻止。鲁昭公二十八年（公元前514年），叔向欲娶夏姬的女儿，其母感叹：“甚美必有甚恶……而天钟美于是，必将以是大有败也……夫有尤物，足以移人。苟非德义，则必有祸。”<sup>[1]1492-1493</sup>《左传》中的审“美”活动，遵循相称、适度的原则，契合“礼”的秩序价值，不仅男性对于爱慕对象应避免“贪色过度”，而且女性选择配偶时亦能保持对于“美”的节制态度。徐吾犯之妹择偶，偏爱公孙楚戎服形象，拒绝公孙黑的“盛饰”之美，因为“夫夫妇妇，所谓顺也”<sup>[1]1212</sup>。

除了物质节俭与生理审美内外相称的观念外，《左传》对待精神生活也遵循节制的观念。鲁庄公二十年（公元前674年），王子颓叛乱之后，放纵淫泆，乐舞不倦，遭到郑、虢二国联军驱逐杀害。“冬，王子颓享五大夫，乐及遍舞。郑伯闻之，见虢叔曰：‘寡人闻之：哀乐失时，殃咎必至。今王子颓歌舞不倦，乐祸也。夫司寇行戮，君为之不举，而况敢乐祸乎？奸王之位，祸孰大焉？临祸忘忧，忧必及之。盍纳王乎！’”<sup>[1]214-215</sup>郑厉公效尤王子颓，“乐及遍舞”，结果不久也死了。但乐舞风格本身是追求“节制”。鲁襄公二十九年（公元前544年），季札在鲁观乐，叹乐舞之美后评价曰：“使工为之歌《周南》、《召南》，曰：‘美哉！始基之矣，犹未也，然勤而不怨矣。’为之歌《邶》、《鄘》、《卫》，曰：‘美哉渊乎！忧而不困者也。吾闻卫康叔、武公之德如是，是其《卫风》乎！’……见舞《大夏》者，曰：‘美哉！勤而不德，非禹，其谁能修之？’见舞《韶箛》者，曰：‘德至矣哉，大矣！如天之无不帙也，如地之无不载也。虽甚盛德，其蔑以加于此矣，观止矣。若有他乐，吾不敢请已。’”<sup>[1]1161-1165</sup>季札强调了以适度为美的艺术评价标准。

礼乐是周文化的重要内容，但其内在精神却是节制美德。鲁襄公二十二年（公元前551年），郑国的公孙黑肱在病重后嘱托家臣和儿子“黜官、薄祭。祭以特羊，殷以少牢，足以共祀，

尽归其余邑”，具有敬戒而不贪的可贵品质，从而得到《左传》引《诗》“慎尔侯度，用戒不虞”<sup>[1]1068</sup>的称赞。此外，鲁襄公九年（公元前564年），晋悼公“输积聚以贷……祈以币更，宾以特牲，器用不作，车服从给”，不仅开源更重节流，使得百姓克勤克俭、社会秩序井然，于是“行之期年，国乃有节。三驾而楚不能与争”<sup>[1]972</sup>。“薄祭”符合《左传》对“美”的评判，比起表面的浮华，更注重内在的充实，亦不会被视作冒犯神明的行为。恰如臧哀伯谏鲁桓公曰：“君人者，将昭德塞违，以临照百官，犹惧或失之，故昭令德以示子孙：是以清庙茅屋，大路越席，大羹不致，粢食不啻，昭其俭也……夫德，俭而有度，登降有数，文、物以纪之，声、明以发之，以临照百官。百官于是乎戒惧，而不敢易纪律。”<sup>[1]86-89</sup>美在于真诚的德行，若仅仅强调“牲牲肥腍，粢盛丰备”<sup>[1]111</sup>的形式，就不能取信于神。“俭，德之共也；侈，恶之大也。”<sup>[1]229</sup>这不仅是现实生活的原则，也是祭祀活动中礼乐的原则。

礼，时为大。春秋后期，政治家与哲学家都强调社会管理的制度建设。郑国良臣子产“不大宅域，不建台寝，不饰美车马衣裳”，又采取“铸刑书”“封田洫”等措施，宽猛相济地调和矛盾，推行节制，从而达到“张美弃恶”的效果，维护了社会秩序。鲁襄公三十年（公元前543年）记录子产大力打击僭越性质的土地兼并行为：“使都鄙有章，上下有服；田有封洫，庐井有伍。大人之忠俭者，从而与之；泰侈者，因而毙之。”<sup>[1]1181</sup>三年后，百姓安心发展生产，广受文化教育，国家物质基础丰厚、政局稳定。《清华大学藏战国竹简》将子产的成就概括为：“禁专擅、相冒、躐躐、饰美宫室衣裳、好饮食醞酿、以远聿者。”<sup>[2]418</sup>可见子产以适度为原则，顺天应人，促使社会上形成了节制有序的风尚。

## 二、节制观念的形成与特征

郑康成《六艺论》云：“左氏善于礼，公羊善于讖，穀梁善于经。”<sup>[3]</sup>《左传》以重“礼”之说贯穿始终，其言“礼”者凡462次，另有“礼食”“礼书”“礼经”“礼秩”“礼义”之文。《左传》言“礼”，不仅记录礼仪现象，而且体现礼制观念——“礼”与节制的审美思想密切相关，这正是得益

于周人对“殷礼”的改造。

“礼”字始见于商代甲骨文，作“豊”。许慎《说文解字》：“豊，行礼之器也。从豆，象形。”后经学者考释，“豊”或“象二玉在器”，或为“豆”的增画，其形“出于祭祀时的击鼓演奏”，反映的是食物献祭、乐器演奏、玉币进奉等祭祀程序<sup>[4]</sup>。在卜辞中，“巫”“舞”为同一字，所以殷商礼制，很可能源于祭祀歌舞这种特定的事神致福活动，具有“尚鬼”的宗教色彩。

“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”<sup>[5]813</sup>“鬼”是先公先王的化身；“神”则是将自然人格化形成的“帝”，是信仰中“至上神”的概念。这句话中潜藏着与世俗对应的等级世界——帝廷，要求商王作为“一元多神”的代表，“率民”参与宗教活动，并在巫祝的帮助下，通过占卜祭祀的仪式与“宾于帝”的“鬼”沟通，进而取悦、祈祷于“上帝”。商人“尚鬼”不仅使宗教礼制呈现出庄严、神秘的特点，而且影响了当时的审美倾向，即工匠怀着恭敬、虔诚之心精进制造技艺，使得青铜礼器花纹日趋繁复。此外，青铜艺术因器尚象，以自然崇拜为指导思想，通过模仿动物造型沟通人神，不仅创造出庞大、严整的造型与精致的装饰，而且发展了前朝“兽面纹”等原始恐怖纹饰，以衬托王权威严来达到震慑效果的美感。殷商中后期，庄重雄浑、繁缛狞厉之美受到重视，有文胜其质的倾向。随着王权的加强，神权沦为王权工具。商朝末期商王已不常亲自参与祭祀活动，由此产生轻视神权麻痹民众的作用，导致统治合法性危机。这也使得审美活动在“重文”的基础上，向个体情感体验倾斜，最终导致过分浪漫的幻想以及耽于享乐、纵欲不节制观念的产生。

商王不加节制的审美主要体现在对待饮酒的态度上。《尚书·商书·微子》载微子言：“我用沉酗于酒，用乱败厥德于下，殷罔不小大，好草窃奸宄，卿士师师非度。凡有辜罪，乃罔恒获，小民方兴，相为敌讎。”<sup>[6]199</sup>父师亦曰：“天毒降灾荒殷邦，方兴沉酗于酒。”<sup>[6]202</sup>商纣王过度饮酒使朝政混乱、国家岌岌可危。西周大盂鼎铭文更是将商朝覆灭之因，直接归于殷族流行的酗酒风气，“我闻殷坠命，唯殷边侯甸与殷正百辟，率肆于酒，故丧师已”<sup>[6]170</sup>，此记载可信。除了嗜

酒,后世还记载了商王族其他的失当之举。譬如殷人尚声,商族不仅有祭祀专用的、彰显狂热的宗教意识而不加节制的“巫乐”,还有供统治者纵情享受的“淫乐”。《韩非子》称“纣为靡靡之音”<sup>[7]</sup>,《史记·殷本纪》更作出“好酒淫乐,嬖于妇人”<sup>[8]</sup>的总结。

周部落趁商纣王远征东夷,突袭成功。周初政治上有诸多不稳定因素,亟须稳定社会以巩固统治。以周公为代表的掌权者,一方面强调商纣王“荒淫”致其亡国的必然性,另一方面在沿袭殷礼的基础上有所损益:在政治上确立了以血缘为纽带的宗法制度,强调“亲亲”“尊尊”的人伦道德与等级秩序;在宗教上“改帝称天”、以“德”配天、敬德保民,为周族统治寻求合法性。这些举措丰富了“礼”的精神,使得神本位的宗教文化开始向人本位的伦理文化转变。

“殷鉴不远,在夏后之世。”<sup>[9]</sup>周王朝吸取商王耽酒乱国的教训,试图拨乱反正,自然更主张节制度度的美德。《尚书·酒诰》记周公命令康叔封在卫国戒酒,追溯文王的教导:“天降威,我民用大乱丧德,亦罔非酒惟行,越小大邦用丧,亦罔非酒惟辜……无彝酒;越庶国,饮惟祀,德将无醉。”<sup>[6]291</sup>大盂鼎亦录周康王命辞:“在于御事,馯(且)酒无敢酣。”<sup>[10]</sup>周代统治者用道德约束自我,并且督促臣民适度饮酒,崇尚节制,符合“礼义”精神,维护了社会稳定与和谐。

周人不仅在生活习惯上以节制为美,在祭祀时也注重节制,“酒醴之美,玄酒、明水之尚,贵五味之本也。黼黻文绣之美,疏布之尚,反女功之始也。莞簟之安,而蒲越、稿鞞之尚,明之也。大羹不和,贵其质也。大圭不琢,美其质也。丹漆雕几之美,素车之乘,尊其朴也,贵其质而已矣。所以交于神明者,不可同于所安褻之甚也。如是而后宜”<sup>[5]349</sup>。周人祭祀用“玄酒”“明水”“疏布”“蒲越”,他们认为神明是质朴的,应该尊其本来面目,这与商人对神以多为贵不同。“祭不欲数,数则烦,烦则不敬。祭不欲疏,疏则怠,怠则忘。”<sup>[5]677</sup>周人还通过控制祭祀的频率,时刻保持敬畏之心,风俗井然。

周代审美强调节制,这与适应礼的制度与秩序有密切关系。“礼”的秩序特征在很大程度上源于等级的区分,这在器用方面表现更加明

显。比如雅乐,“天子用八,诸侯用六,大夫四,士二”<sup>[1]46</sup>。贵族官员需按规定欣赏乐舞,严禁逾矩滥用,其中也特别强调“节”的观念。作为统治阶级,君王、大臣保持有节制的生活方式,其主要目的在于以身作则、以俭矫世。郑国子产“宅大心张,美外态矜,乃自失。君子知惧乃忧,忧乃少忧。损难有事,多难近亡”<sup>[2]417</sup>。子产担忧奢侈华丽的物质会使心性放纵、酿成祸患。晏子生活节俭,服饰粗劣,《晏子春秋》记载他常“衣缁布之衣”<sup>[11]405</sup>、“布衣鹿裘以朝”<sup>[11]515</sup>。齐景公赏赐他狐之白裘、元豹之裘与千金之资,晏子辞而不受,“君就赐,使婴修百官之政,君服之上,而使婴服之于下,不可以为教”<sup>[11]513</sup>。鲁昭公三年(公元前539年),景公欲更晏子之宅,认为他的房子“近市,湫隘嚣尘,不可以居”<sup>[1]1237</sup>,晏子也谢绝了。他认为:“民之无义,侈其衣服饮食而不顾其行者。”<sup>[11]439</sup>如果臣子和国君一样穿华美的衣服,享“辂车乘马”、高宅深院的待遇,则违反礼仪,晏子担心这样不能教化百姓,故而选择过一种节俭而守制的生活。

节制的美德以“礼”“德”作为标准,强调约束而非禁欲。《左传》强调“怀与安,实败名”<sup>[1]406</sup>,审美享乐的同时,需注意合度。唯有合度,才能达成“保民”与“修身”的终极目标。如果说《左传》多述节制行为的话,那么《周易·节卦》则比较完整地理论上阐述节制观念,即节制可致亨通,但过分节制也不可以,应当持正、适中。卦中强调,应从实际出发选准限制点,才能保证节制的顺利可行。君子应当效法《节卦》的义理,制定典章制度和必要的礼仪法度来作为行事的准则,以此来节制人们的行为。其中《彖辞》云:“天地节而四时成;节以制度,不伤财,不害民。”孔颖达疏曰:“王者以制度为节,使用之有道,役之有时,则不伤时,不害民也。”<sup>②</sup>

### 三、孔子对《左传》节制审美观的推动发展

孔子十分推崇以子产、晏子为代表的思想家。他主张“道之以德,齐之以礼”<sup>[12]11-12</sup>,强调内外约束、节制审美的理论,很可能就是受到了子产、晏子等人的影响,或者至少说,这些先贤

因符合孔子的为政、审美准则,而被奉为榜样。譬如对于子产,孔子不仅赋予他“古之遗爱”“惠人”的美名,还将其树立为君子的典范,称赞他具备“其行己也恭,其事上也敬,其养民也惠,其使民也义”<sup>[12]46</sup>的风度。这种推崇在一定程度上帮助《左传》塑造了子产与晏子的形象,所以,子产以“仁”为主要特点,常常用节制有度的审美行为体现着“礼”的精神,表达着“保民”与“修身”的愿望;晏子的节制存富之语,也与“富与贵,是人之所欲也;不以其道得之,不处也”<sup>[12]35</sup>的理论高度相似。

孔子自身的审美活动,始终围绕“克己复礼为仁”的“节制”原则展开,“麻冕,礼也。今也纯,俭,吾从众”<sup>[12]86</sup>,麻为布、纯为丝。周人以麻冕为礼,但孔子并未选择继承前制,因为比起形式,“仁”所催生的“俭德”更接近礼之“义”(精神)。缁布冠细密难成,不如丝冕节省,孔子灵活变通“礼仪”,具备合理性。“礼,与其奢也宁俭;丧,与其易也宁戚。”<sup>[12]24</sup>“奢则不孙,俭则固。与其不孙也,宁固。”<sup>[12]75</sup>孔子并不支持极奢极俭的生活(极奢极俭都有过分而失礼的倾向),但对节俭的德行大体持赞成的态度,这是因为“俭”比“奢”更接近节制的平衡。由此便可以理解“食不厌精、脍不厌细”<sup>[12]101</sup>与“饭疏食,饮水,曲肱而枕之”<sup>[12]69</sup>:前者讲究祭祀真诚,合礼之秩序;后者则通过节制的行为,达成“礼义”精神的丰盈。

孔子不仅倡导“俭德”,强调道德对美的关键作用,还提出君子“五美”即“惠而不费,劳而不怨,欲而不贪,泰而不骄,威而不猛”<sup>[12]207-208</sup>,其评判标准恰当,契合“中庸”不偏不倚的原则。“中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣。”<sup>[12]63</sup>中庸是“德”之“至”,它源于“尚中”的理念。“中”的本义是“中旗”,即氏族社会的徽帜。随后,先民竖杆以观自然变化规律,提出北斗分野的理论,这是“立中”实践;统治者通过政治、军事行动“居中位”,又赋予“中”王权的象征意义;周代首领平天下、聚四方,不仅“居中而治”,还用人格精神“正”其位,故“中”“正”同义,一直发展到孔子时期,形成了“中庸”的思想。“中庸”引入礼乐活动,使得社会秩序分明、氛围融洽,便导向了“中和”的审美境界。

所谓“中和”,主要以“中”为尺度,以“和”为理想价值。“和”字始见于战国金文,指声音相应。《说文解字注》云:“经传多借和为龠。”<sup>[13]</sup>而“龠”最初是殷商甲骨文,《说文》解作“调也”,指音乐和谐。“龠”“和”二者可能是古今字的关系,它们都与声、音、乐相关。“凡音者,生人心也。情动于中,故形于声,声成文,谓之音。是故治世之音安以乐,其政和……乐者,通伦理者也。”<sup>[5]526-528</sup>所以,“和”的美学特征是从音乐艺术中发展出来的,最初强调“律和声,八音克谐,无相夺伦”的“神人以和”,然后才是“管乎人情”的“礼乐之和”。

“礼乐之和”早在西周就已经出现,其可以被视为美学范畴“中和”形成的基础。周太史史伯有言:“和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之;若以同裨同,尽乃弃矣。”<sup>[14]</sup>此处区分了“和”与“同”:“和”是有秩序的协调,达成了“礼辨异”与“乐统同”的平衡;“同”则是无差别的叠加,难以显示出审美的趣味。所以,“礼乐之和”是更高明的境界。

现存典籍并未记录孔子对“中庸”概念的界定,更没有其对“中和”审美观念的讨论,但孔子的思想与行为无疑具有“礼乐中和”之特点。孔子尚“中”,即使他能够欣赏“狂”与“狷”的激进、孤洁,也是以“不得中行而与之”<sup>[12]139</sup>作为先设语境。对此,孟子所言“孔子岂不欲中道哉?不可必得,故思其次也”<sup>[15]139</sup>,可备为解释。《左传·鲁哀公十一年》记载孔子私于冉有曰:“君子之行也,度于礼:施取其厚,事举其中,敛从其薄。”<sup>[1]1668</sup>这里将“度礼中行”与“厚施行”“薄赋敛”结合,体现节制轻财、重礼保民的精神。孔子节制行为、中行合度的最终目的是达成“和”的理想:“礼之用,和为贵。”<sup>[12]7</sup>“和”与“礼”互为一体用、中正适度的秩序以及对和谐境界的追求统一,都是孔子“中和”的价值体现,阐明了圣人追求的是一种社会和谐之美。

孔子试图对艺术进行“中”的规范,提倡通过美育达到社会和谐之终极之美。所以“中和”作为审美标准,常常被反映于“节情适度”“尽善尽美”“文质中道(彬彬)”等诸多美学命题或审美评价之中。比如“节情适度”是对主体的要求:在进行艺术创作或表演时,应“乐而不淫,哀

而不伤”，否则就违背了审美情感的规律。而“尽善尽美”是对审美客体的高度评价：“子谓《韶》：‘尽美矣，又尽善也。’谓《武》：‘尽美矣，未尽善也。’”<sup>[12]33</sup>孔子并不否认形式的动人、声音的悦耳，但他也注重内容，要求它们是节制、平和、仁义的，即孟子后来所明确的“充实之谓美”。善作为美之重要标准，有时甚至能影响形式的表达，即“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何”<sup>[12]24</sup>。礼、乐之美，如果只看重“玉帛”“钟鼓”，其形式魅力将不值一提。孔子将作为道德内容的“善”与外在形式的“美”结合，强调美善合一、美善平衡，为中国美学的提升作出了重要的尝试，是对“中和”审美的发展。

“美”与“善”的“中和”，引申到人格领域即“文质中道(彬彬)”。孔子以射喻道，其道为中为正。“文犹质，质犹文”<sup>[12]124</sup>，君子修饰文采又言辞雅洁，品行端正且道德高尚，合中合礼、达到“彬彬”的适度与平衡，具有温柔敦厚的特质。孔子以圣人为理想，强调“君子”，将人格纳入审美领域。《左传》中记录众多孔子的评语，比如“言之无文，行而不远”<sup>[1]1106</sup>，“赐不幸言而中，是使赐多言者也”<sup>[1]1601</sup>，“君子不犯非礼，小人不犯不祥”<sup>[1]1239</sup>，“能补过者，君子也”<sup>[1]1296</sup>等，均体现了“文质中道(彬彬)”的人格审美倾向。

由此可见，孔子“礼乐中和”的审美观念，对《左传》产生了深远影响。然而《左传》除了对孔子语言进行了保存，还记载了其他人物的“中和”思想：季札的“五声和，八风平，节有度，守有序”<sup>[1]1164</sup>；晏子提出“和同之辨”，反对“以水济水”“琴瑟专一”的同，提倡“先王之济五味、和五声也，以平其心，成其政也”<sup>[1]1420</sup>。一方面，从身份来看，这些人物都是孔子尊崇的“师长”，他们活动的时期往往早于孔子。另一方面，考虑到《左传》的成书年代，孔子的态度及其美学思想，也可能影响了《左传》对于节制美学事件的选择、记录。毕竟后期儒家美学思想壮大，一度成为中国美学史上最重要的思想，如子思完成《中庸》，明确了“中庸”“中和”的内涵，赋予其形而上的哲学形式，即“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也”<sup>[5]773</sup>，“中和”是根本法则，与宇宙相联系，彰显“天人合一”的哲学审美境界。与此同时，“喜怒哀乐之未发谓之中，发而

皆中节谓之和”<sup>[5]773</sup>，具有正心诚意的意味，子思指出礼之外“致中和”的另一重保障，即保持内心中正、抒发情感节制，讲究“慎独”。除子思以外，孟子、荀子二人也是儒家的代表人物。孟子不仅发展出“充实之为美”的理论，还继孔子以礼制中、由仁义行，丰富了权变时“中”的精神：“执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”<sup>[15]289</sup>孟子主张在行动中履“礼”不刻板、权衡情势利弊，受“礼”节制又节制“礼”。荀子作《乐论》，以乐从和、隆礼重法，并提出“和而不流”作为君子人格之美，这亦是对于孔子节制审美意识的延伸。

总而言之，周代的审美意识经孔子的整合，形成了系统的美学理论。他在礼仪“节制”的基础上，更强调主体的内在修养与自我约束，这推动了以《左传》为代表的儒家经典的审美观发展，影响了后世儒家美学的准则。

## 结 语

王国维在一百多年前指出：“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际。”<sup>[16]</sup>后来学者继续沿着这一思路不断探索，已有不少成果。但如果我们从更广阔的内容来看待这一变革的话，生活观念的改变可能比政治与文化的变化还要剧烈。“从出土文物中我们可以看到：殷代西周的青铜器中，大量的是饮食之器……在殷代，盛行着两股风，一是巫风，一是吃喝风。”<sup>[17]</sup>同时，美味和美声、美色都成为享乐的内容。周初文告中提到了“无淫于观、于逸、于游、于田”<sup>[6]340</sup>，到春秋时期，战乱纷争，一些思想家看到了极度奢侈带来的危害，所以提出适度的原则。《左传》中的审美现象体现在日常起居、婚丧嫁娶、乐舞祭祀等诸多方面，“从欲厌私，高台深池，撞钟舞女。斩刈民力，输掠其聚，以成其违，不恤后人。暴虐淫从，肆行非度，无所还忌，不思谤讟，不憚鬼神。神怒民痛，无悛于心”<sup>[1]1416</sup>。其中以“德”“礼”为标准、以“保民”“修身”为目标，具有节制的特点。这种节制的思想是周人吸取殷商因淫侈耽酒而亡国的教训，并进一步改造礼制的结果，“礼”开始体现等级秩序与和谐境界，这与节制的审美意识相关。然而，审美意识不同

于审美观念,直到春秋战国时期,节制的审美观念才经孔子继承而定型。事实上,孔子的贡献不仅在于继承了前代的礼制秩序思想与节制审美倾向,还在于他加强对道德修养的重视,创造性地提出了“克己复礼为仁”“美善合一”等理论,这使得《左传》节制的审美观念更加丰富,也为儒家追求和谐适度、重视人格魅力的审美倾向奠定了基础。

#### 注释

①谭家健的《〈左传〉的美学思想》(《文学遗产》2010年第3期),从“乐舞”“器物”“人品”“言辞”四个方面探讨了《左传》的美学特点。周淑舫的《中国古典女性性别美感的文学书写——从〈左传〉女性之美的叙事谈起》(《湖州师范学院学报》2015年第11期)、查清兰的《从〈左传〉看春秋时期外交辞令的含蓄美》(《兰台世界》2009年第8期)都是从审美现象与行为入手,都没有揭示审美特性与内在精神。②阮元校刻:《十三经注疏:周易正义》,中华书局1980年版,第70页。

#### 参考文献

- [1]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1981.  
[2]李学勤.清华大学藏战国竹简[M].上海:中西书局,2017.

- [3]春秋穀梁传注疏[M].范宁,注.杨士勋,疏.上海:上海古籍出版社,1990:1.  
[4]王晓俊.“豊”之字形出于祭祀之“壹”：“礼”自“乐”出考论之一[J].南京艺术学院学报,2013(4):48-55.  
[5]王文锦.礼记译解[M].北京:中华书局,2001.  
[6]李民,王健.尚书译注[M].上海:上海古籍出版社,2016.  
[7]王先慎.韩非子集解[M].北京:中华书局,2013:63.  
[8]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982:105.  
[9]周振甫.诗经译注[M].北京:中华书局,2002:453.  
[10]唐兰.西周青铜器铭文分代史征[M].北京:中华书局,1986:170.  
[11]晏子春秋[M].汤化,译注.北京:中华书局,2011.  
[12]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,2009.  
[13]许慎.说文解字注[M].段玉裁,注.上海:上海古籍出版社,1981:85.  
[14]左丘明.国语[M].韦昭,注.上海:上海古籍出版社,2015:338-339.  
[15]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2010.  
[16]王国维.观堂集林:2[M].北京:中华书局,1959:302.  
[17]于民.春秋前审美观念的发展[M].北京:中华书局,1984:120.

## An Exploration of the Restraint Concept and the Evolution of Aesthetic Awareness in the *Zuo Zhuan*

Guo Yuanlin

**Abstract:** Among the classics, the *Zuo Zhuan* is the most extensive. In the past, the academic research on the *Zuo Zhuan* has focused primarily on verifying historical facts, analyzing its property system and exploring the ritualistic ideas it reflects. However, as a work of social history, it must reflect the ideological concepts of the people at that time. Looking through the complex historical facts, we can clearly find the concept of “restraint” life advocated in the *Zuo Zhuan*, which is mainly manifested in daily living, including wedding, funeral, music, dance sacrifice. According to the author of the *Zuo Zhuan*, the frugal lifestyle of politicians provided a basic guarantee for the revitalization of the country. Conversely, an unrestrained lifestyle, one that is inconsistent with external things and identity, posed harm to the country. The modest conception of life in the *Zuo Zhuan* reflects not only historical ideas but also the necessary adaptations made in response to rapidly changing social conditions, which is inseparable from the precepts of history, the development of the times and social needs. The restraint concept was promoted by Confucius. Later, many aesthetic propositions such as “to restrain yourself and practice propriety is benevolence”, “unity of beauty and kindness”, “gentleness and refinement” and “the balanced harmony of Li and Yue” have been developed, which have laid the principles of Confucian aesthetics in later generations.

**Key words:** *Zuo Zhuan*; the concept of “restraint” life; etiquette thoughts; the doctrine of the mean; aesthetics

[责任编辑/周舟]



# 中国文学批评中的俳优论\*

刘 源

**摘要:**“俳优”在中国古代不仅是一种职业身份,更衍生出“文成俳优”这一与“文以载道”相对立的文学观念。该观念长期处于主流话语的遮蔽之下,其理论内涵与历史嬗变亟待揭示。此观念肇端于汉代扬雄、蔡邕对赋体的道德批判,至唐代韩愈提出“类于俳优者之辞”而实现关键转型——从外在文体批评内化为士人身份焦虑与制度反思。宋代以降,“俳优”逐渐演变为具有多重意涵的竞争性概念:既是古文家批判科举程文与骈俪文风的理论工具,亦被理学家用于辨析“文道关系”,最终在清代骈散之争中成为反思“文以载道”局限性的重要视角。借助概念史方法,研究突破既往单线叙事,勾勒出“俳优论”贯穿赋体批判、科举反思、理学审判与文体博弈的四重转型脉络,进而呈现中国文学批评史的复线结构,其学术史意义不仅在于填补“载道”传统之外的批评潜流,更可为理解传统文人的身份建构、制度困境与美学抉择提供新的阐释路径,对重新审视“文以载道”与“文学自觉”之间的张力具有重要启发。

**关键词:**俳优;韩愈;科举;赋;文学观念

**中图分类号:**I206.2

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)06-0064-10

传统中国文学批评中,“文以载道”作为儒家诗教的核心命题,长期主导着文学价值的评判体系。与之形成结构性对立的俳优论传统却始终处于相对边缘的位置,缺乏系统梳理与深入阐释。俳优论是中国古代批评家对文学过度追求形式技巧、偏离道德功用的持续批判,其话语形态历经赋体批判、科举反思、理学审判及骈散之争四重转型,构成中国文学批评史中一条深层的“反形式主义”潜流。司马迁言“文史星历,近乎卜祝之间,固主上所戏弄,倡优畜之”<sup>[1]2732</sup>,已暗示文人身份与俳优的隐喻关联;至唐代韩愈提出“类于俳优者之辞”<sup>[2]186</sup>的自我解嘲,更将这种焦虑从政治身份扩展至文体层面。然而,既有研究多聚焦“载道”传统展开,对俳优论的批评效力与历史功能缺乏整体性考察,亟待从文体学与概念史的双重维度重新审视以揭示其理论

价值。“俳优”作为一个在历史语境中不断被争夺和重构的竞争性概念,通过对其意义嬗变的梳理,不仅能揭示文论史的复线结构,亦可回应余英时关于中国知识分子兼具“以道自任”与“俳优”双重特质的论断——在具体历史语境中辨析“优谏”与“优谀”的辩证关系,或可重新理解文人在道德理想与现实策略之间的微妙平衡。

## 一、汉赋原罪:俳优论的生成与早期形态

### (一)“虚辞滥说”:赋体形式的本体性焦虑

汉赋的文体困境根植于“不歌而诵”的表演传统与经学话语体系之间的深刻矛盾。枚皋“为赋乃俳,见视如倡”<sup>[1]2367</sup>的自我指认,揭开了赋家身份危机的序幕。这种自我认知并非个

收稿日期:2025-09-13

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“历代别集编纂及其文学观念研究”(21&ZD254)。

作者简介:刘源,男,中山大学中国语言文学系博士研究生(广东广州 510275),主要从事宋代文献、文学研究。

例,而是早期辞赋家的普遍焦虑。扬雄晚年“悔赋”的著名公案,更将这种焦虑推向理论高度。他在《法言·吾子》中直言:“或问:吾子少而好赋?曰:然。童子雕虫篆刻。俄而曰:壮夫不为也。”并进一步阐释:“雄以为赋者,将以风也……颇似俳优淳于髡、优孟之徒,非法度所存,贤人君子诗赋之正也,于是辍不复为。”<sup>[3]49</sup>此论通过“风(讽)一俳”对立的建构,将赋体的道德功能“劝而不止”与形式特征“极丽靡之辞”置于不可调和的境地,奠定了后世赋论的基本批评范式。

司马相如的创作实践正反映了这种对立产生的张力。其《大人赋》开篇以“驾应龙”“骖赤螭”的玄奇笔法铺陈太虚幻境之玄妙,结尾却强行附会“乘虚无”“超无友”的修身箴言<sup>[4]3057-3062</sup>。这种“劝百讽一”的模式恰如扬雄所讥:“靡丽之赋,劝百风一,犹驰骋郑卫之声,曲终而奏雅。”<sup>[4]3073</sup>赋家不得不在帝王审美偏好与儒家伦理要求的夹缝中寻求平衡,文体越精致,则道德合法性越脆弱。

### (二)经学话语下的文体等级建构

扬雄认为作赋的目的在于“风(讽)”,而过于靡丽的辞藻会使得赋作背离讽喻目的。违背了这一正则,作赋所起到的作用就好像俳优一般取悦君主。“诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫。”<sup>[3]49</sup>扬雄对赋的要求是文辞富丽但要符合儒家的标准,不可以过分靡丽。其评判标准仍是以经学为准绳,要求赋作的内容与形式相称,即所谓“辞胜事则赋,事、辞称则经”<sup>[3]60</sup>。汉宣帝“辞赋大者与古诗同义,小者辩丽可喜”<sup>[1]2829</sup>的著名论断,实则体现了经学政治对文学的工具化收编。此说通过“大-小”的价值分层,将赋体纳入经学话语的等级序列:具有讽谏功能的“大赋”勉强获得道德合法性,“辩丽可喜”的“小赋”则被贬为俳优之戏。

当赋体“竞于使人不能加”的形式竞赛压倒义理表达时,其“劝百风(讽)一”的微弱道德功能便在事实上让位于“辩丽可喜”的娱乐功能,从而在客观上坐实了“俳优畜之”的批评。班固在《两都赋序》中提出赋作能“润色鸿业”“抒下情而通讽谕,宣上德而尽忠孝”<sup>[5]602</sup>,此举表面上看是为赋体正名,实则巧妙地将俳优式的“悦人”功能纳

入经学“载道”的话语体系中来寻求合法性。这种辩护策略恰恰深刻反映出在经学话语的强大压力下,汉代赋家对其创作活动可能沦为“俳优”之戏的集体性焦虑与一种曲折的自我正名。

### (三)制度批判:蔡邕奏议的深层指向

东汉灵帝时,蔡邕《上封事陈政要七事》直言:“夫书画辞赋,才之小者,匡国理政,未有其能。陛下即位之初,先涉经术,听政余日,观省篇章,聊以游意,当代博弈,非以教化取士之本。而诸生竞利,作者鼎沸。其高者颇引经训风喻之言;下则连偶俗语,有类俳优。”<sup>[6]</sup>蔡邕此奏明言灵帝不应以辞赋取士,并对赋的形式“连偶俗语”提出相应批评。奏疏体现出三个深层矛盾:其一,选官机制异化。以辞赋作为取士标准,导致“诸生竞利”的功利取向,士人汲汲于文辞藻饰而忽视经世之才。其二,文体价值失衡。将辞赋定位为“才之小者”,否定文学独立审美价值,使文学沦为政治附庸。其三,帝王鉴赏姿态的局限。君主将辞赋创作视为“听政余日,观省篇章,聊以游意”的消遣,这种将其等同于“当代博弈”的鉴赏姿态,在事实上剥离了文学潜在的政教功能,将其窄化为宫廷娱乐的一部分。此举不仅客观上引导文人竞逐于辞藻的华丽与机巧以邀圣宠,更从接受层面固化了辞赋的娱乐属性,从而加剧了其形式主义倾向。

颇具反讽意味的是,蔡邕本人乃东汉辞赋大家,其《述行赋》等作品恰是骈俪文风的典范。这种自我批判实则折射出土大夫阶层对文学工具化的反思,即当辞赋创作被异化为晋身之阶时,士人群体不得不通过自我批判实现价值重构,这种“反求诸己”的批评范式为唐宋科举文风批判埋下伏笔。

要之,两汉俳优论主要站在经学立场上对文学进行批评,认为辞赋无法与经术相提并论,奠定了后世文体批评的道德化基调。

## 二、唐宋转型:古文运动与俳优论的话语重构

### (一)科举困境与文体自觉:韩愈的“自笑俳优”

刘师培《论文杂记》指出:“自唐人以律赋取士,而赋体日卑。”<sup>[7]</sup>此论与东汉蔡邕反对以辞

赋取士形成历史回响。唐代科举体系中,进士科与博学宏词科均将律赋纳入考试范畴。据洪兴祖《韩子年谱》引《科第录》载,贞元九年(793年)博学宏词科试《太清宫观紫极舞赋》及《颜子不贰过论》,韩愈应试后作《答崔立之书》自省:“退自取所试读之,乃类于俳优者之辞,颜忸怩而心不宁者数月。”<sup>[2]186</sup>此语揭示了科举制度对文学生态的深刻异化:贞元九年博学宏词科试题《颜子不贰过论》,要求考生在严格的声律对仗中阐释儒家义理,这种“戴着镣铐跳舞”的写作范式,迫使文人陷入形式与内容的双重困境。

在这种制度性困境中,写作者面临着双重异化。其一是“言”与“意”的割裂。在科举考试的形式规范严格约束下,士人创作时必须优先考虑声律、对偶、用典等技巧性要求,导致形式追求压倒内容表达。其二是写作主体的异化。当文章价值的评判标准完全系于考官之喜好时,写作的本质便从内在的“言志”“载道”异化为外在的“悦人”。文士与以技艺取悦观众的俳优在行为模式上产生了可悲的相似性,即都需要根据他人的审美趣味来调整自己的“表演”,从而丧失了创作的主体性和真诚性。

需要特别指出的是,俳优论最初是一种指向他人的批评话语。在汉代,如扬雄批评辞赋“颇似俳优淳于髡、优孟之徒”,蔡邕指斥某些赋作“有类俳优”,都是经学家或批评家对另一群体(辞赋家)的外部指责。这种批评建立在一个预设的价值等级之上:经术高于文章,载道重于娱人。韩愈的“忸怩”与“不宁”,正是源于这种传统批评立场与自身实践之间的严重撕裂。作为一个以复兴儒学为己任的思想家,他深刻意识到,这类旨在干谒、求售的程文,与古之君子“修辞立其诚”的写作理想背道而驰。这种自我指涉的批评,不再是汉代扬雄那种晚年悔其少作的简单否定,而是一种更为复杂的、带有自我厌弃感的身份焦虑——他发现自己也不可避免地成了自己可能批评的对象。

这标志着俳优论的决定性内化:士人开始用这个原本用来指责他人的概念来解剖自己,显示出这一批评范式已经从外在的道德评判转变为主体自觉的价值追问,深深嵌入士人的精

神世界与身份认同之中。

## (二)“俳”概念的语义分化

韩愈之后,“类俳”批评的语义场迅速扩大,分化出两条主要脉络,但无论哪条脉络,其核心都指向“悦人”而非“为己”的写作姿态。

第一条脉络是以《毛颖传》为代表的“以文为戏”传统。这篇为毛笔立传的奇文,以其独特的戏谑风格引发了当时文坛的争议。裴度批评其“不以文立制,而以文为戏”,认为这种写作放弃了文章的社会责任。柳宗元则在《读韩愈所著〈毛颖传〉后题》中极力辩护,他引《诗经》“善戏谑兮,不为虐兮”及《史记·滑稽列传》为据,巧妙地将“俳”的戏谑传统与“有益于世”的讽谏功能相勾连。这种辩护策略实际上是在拓展“文”的边界,试图为俳谐文争取合法性。宋代黄庭坚在《跋韩退之送穷文》中指出:“《送穷文》盖出于扬子云《逐贫赋》,制度始终极相似。而《逐贫赋》文类俳,至退之亦谐戏,而语稍庄,文采过《逐贫》矣。”<sup>[8]3203-3204</sup>这说明宋人已经认识到,在“戏谑”的外表下,完全可以承载严肃的内容,“俳”未必就等于价值低下。

第二条脉络是对科举程文的批评,这也是更主要的脉络。尽管《毛颖传》引发了关于“以文为戏”的讨论,但综观韩愈本意及宋代主流认识,其“俳优者之辞”的矛头首要指向科举程文。陈傅良明确指出韩愈《颜子不贰过论》“殆是惭笔”<sup>[8]4594</sup>,盖不免有科举气。吴子良《林下偶谈》也记载:“王黄州以昌黎《祭裴太常文》‘甌石之储,常空于私室;方丈之食,每盛于宾筵’为惭笔,盖不免类俳。”<sup>[9]</sup>这些评论都指向一个共识:所谓“俳优者之辞”,特指那些为迎合科举程式、考官口味而作的缺乏个性的场屋文字。

南宋类书《事文类聚》《事类备要》皆将韩愈“俳优者之辞”收录于“仕进部”“科举门”条目下,这一定位极具象征意义。它表明在宋人看来,韩愈的“俳优”之叹与科举制度有着直接的因果关系。这种“俳”不在于戏谑,而在于“务以悦人”的功利性,即写作者放弃自己的声音,完全顺从外部规范和要求。韩愈的俳优论在宋代科举文化语境中被重新诠释,其重点从文体风格转向写作动机和态度<sup>①</sup>。

韩愈所谓“俳优者之辞”最早应只是指向用

于干谒或应试的程文,是其对特定书写境遇的指涉。然而韩愈在宋代的地位使其一言一行都被后世细加揣摩,南宋类书《事文类聚》将此段文字收录在“仕进部”之“辞类俳优”条<sup>②</sup>,《事类备要》将其列为“科举门”之“语类俳优”<sup>③</sup>,正表明此语已超越个人牢骚,成为公共性的批评典故。简而言之,此时的“俳优者之辞”有两重不同层面上的含义。其一是在文体上指向赋颂,其二指应试文章,二者时常兼具。

总之,“俳优者之辞”在宋代已完成从具体文体到批评范畴的转化,既承载着对科举文体的价值判断,又包含着对文学创新尺度的美学思辨。

### 三、俳语为何:尊韩背景下俳优论的建构

降及宋代,“俳”的含义随着历史语境的变化也发生相应的变化。欧阳修《记旧本韩文后》云:

是时天下学者,杨、刘之作号为时文,能者取科第,擅名声,以夸荣当世,未尝有道韩文者。予亦方举进士,以礼部诗赋为事,年十有七试于州,为有司所黜,因取所藏韩氏之文复阅之。则喟然叹曰:“学者当至于是而止尔。”因怪时人之不道,而顾己亦未暇学,徒时时独念于予心,以谓方从进士干禄以养亲,苟得禄矣,当尽力于斯文,以偿其素志。<sup>[8]2718</sup>

欧阳修将昆体时文与韩文相对比,将时文仅仅视为“干禄以养亲”的手段,一旦“得禄”,便要尽力发扬韩文。《四库全书总目·御选唐宋文醇》云:“考唐之文体,变于韩愈,而柳宗元以下和之。宋之文体,变于欧阳修,而苏洵以下和之。愈《与崔立之书》深病场屋之作。修知贡举,亦黜刘几等以挽回风气。则八家之所论著,其不为程试计可知也。”<sup>[10]</sup>馆臣的评价可谓一针见血,寥寥数语便点出了韩愈与欧阳修的共性,以及二者分别作为唐宋文体转变重要代表人物的事实。陈师道有言:“国初士大夫例能四六,然用散语与故事耳。杨文公刀笔豪赡,体亦多变,而不脱唐末与五代之气。又喜用古语,以切对为工,乃进士赋体耳。欧阳少师始以文体为对属,又善叙事,不用

故事陈言而文益高,次退之云。”<sup>[11]</sup>陈师道此段评论清晰勾勒出北宋初年文章演变的轨迹。

正是基于这种以古文革新骈俪之风的文学立场,欧阳修自然成为“类俳”批评中被建构的重要一环。他不仅在实践中开辟新途,更在理论上对浮华文风提出明确批评。《邵氏闻见后录》载:“王勃《滕王阁记》‘落霞孤鹜’之句,一时之人共称之,欧阳公以为类俳,可鄙也。”<sup>[12]115</sup>这一批评态度在当时颇有影响,苏辙在《滕王阁》诗“俳语终仓猝”下自注云:“欧阳文忠公尝云‘王勃记文似俳’,而唐人贵之如此,何也。”<sup>[13]</sup>曾季狸《艇斋诗话》更将四杰文章置于与韩愈文的对照之中:“以韩退之之于文,杜子美之于诗,视王杨卢骆之文,不啻如俳优。”<sup>[14]</sup>然而,欧阳修对王勃的批评并非仅仅停留在表面风格层面,其更深层的理论依据见于《集古录跋尾》:

右《德州长寿寺舍利碑》,不著书撰人名氏,碑武德中建,而所述乃隋事也。其事迹文辞皆无取,独录其书尔。余屡叹文章至陈、隋,不胜其弊,而怪唐家能臻致治之盛,而不能遽革文弊,以谓积习成俗,难于骤变。及读斯碑有云“浮云共岭松张盖,明月与岩桂分丛”,乃知王勃云“落霞与孤鹜齐飞,秋水共长天一色”,当时士无贤愚,以为警绝,岂非其余习乎?<sup>[15]2187</sup>

在该文中,欧阳修明确表达了对六朝文风的不满,当他见到隋碑中“浮云共岭松张盖,明月与岩桂分丛”之句时,立即联想到王勃“落霞与孤鹜齐飞,秋水共长天一色”的名句,指出这实为“陈、隋余习”的延续。由此可见,欧阳修对“落霞孤鹜”句的批评,重点不在于字句的因袭,而在于其承袭的六朝骈文追求形式巧丽而内容空疏的积弊。

《滕王阁序》类俳的论调从多个角度看也是成立的:

从句格角度看,“俳”指“拘于对”。王勃《滕王阁序》逐句自为对,“落霞”与“孤鹜”对,“秋水”与“长天”对。

从句法角度看,可以理解为对于七言古诗入赋体的批评。挚虞《文章流别论》有云:“七言者,‘交黄鸟止于桑’之属是也,于俳谐倡乐世用之。”<sup>[5]1905</sup>据孟启《本事诗》,李白尝言:“兴寄

深微,五言不如四言,七言又其靡也,况使束于声调俳优哉!”<sup>[16]</sup>铃木虎雄《赋史大要》指出“五七字句混用之唐初赋体”,“如此已生初唐之某类赋体矣,如初唐王勃《春思赋》,骆宾王《荡子从军赋》,皆多用五七言诗句之显著者”<sup>[17]</sup>。

从文体角度看,或许欧阳修认为不应用骈体作序。“王勃等四子之文,皆精切有本原。其用骈俪作记序碑碣,盖一时体格如此。”<sup>[18]</sup>

从内容角度看,欧阳修对王勃的批评亦可理解为针对其“序事非实”的倾向,欧阳修曾明确指出:“唐初承陈、隋文章衰敝之时,作者务以浮巧为工,故多失其事实。”<sup>[15]2197</sup>如叶大庆指出《滕王阁序》在地理上与事实不符:“至于豫章之地,昔人所谓吴头楚尾。按《汉书·地理志》:楚地翼轸分野。既曰楚尾,则‘星分翼轸’,岂为深失?”但他随即笔锋一转,为其辩护道:“勃所作序,实近乎俳,然唐初之文大抵如此。至韩昌黎始变而为古文尔,又岂容遽以是黜之?”<sup>[19]</sup>

由此可见,欧阳修所批评的“失其事实”,并非专指地理讹误,而是指向一种普遍存在的、因追求形式工巧而损害内容真实的创作倾向。这种倾向与“类俳”之风一脉相承,皆因骈文过分注重辞藻对仗而忽视内容真实性所致。

叶氏此言虽意在回护王勃,却在不经意间点明一个关键转折:唐初之文普遍近俳,至韩愈所开创的古文传统,才真正从整体上扭转了这一风气。换言之,“俳”不仅是一种文体特征,更是一个相对于古文而存在的批评范畴。它正是在韩愈及其追随者所建构的古文审美标准的对照之下,才得以被清晰地辨识和界定。

王观国对此可谓一语中的:“欧阳文忠公尝谓《滕王阁序》类俳,盖唐人文格如此,号古文者不取也。”<sup>[20]</sup>对《滕王阁序》的批评,其实是从古文家立场出发,对于所谓“唐人文格”的否定。由以上诸说可以看出,这些对立的关键仍然在于韩愈,《湛渊静语》云:“滕王阁旧置王勃诗序碑当正位,昌黎作重修记居其旁。古心江公治隆兴,遂迁韩碑居正;退勃于旁。公尝刻碑阴,略云:‘勃八代未变之文,俳优语也;昌黎文一变直至于道。’”<sup>④</sup>古心江公即南宋名相江万里。这个故事写得很清楚,所谓“迁韩碑居正”,“退勃

于旁”,不仅是空间上的变动,更象征着古文家占据了主流地位,居正是也。

这一论调并非孤例,且此时“俳”的指向发生了微妙的变化,批评者有了特定的立场,即古文家的立场。对于《滕王阁序》“类俳”的批评不止欧阳修一人,王十朋《论文说》云:“子不见君家名勃者乎?滕王阁序最脍炙人口,‘落霞与孤鹜齐飞,秋水共长天一色’之句当时以为神。殊不知此乃少年粗豪之气,俳优之雄者。”<sup>[21]</sup>所谓“俳优之雄”,其含义应该类似于“滑稽之雄”<sup>[22]</sup>,具有一定贬义。

总而言之,宋代“类俳”的批评包括序事非实、重复之病、堆垛故事以及拘于对偶等。

#### 四、俚语为俳:批评范围的扩大与概念的收束

宋代以降,“俳”不再限于对某一具体文类或个人创作的指摘,而逐渐演变为具有特定美学指向和道德评判功能的批评范畴。其内涵从韩愈针对科举程文的特定焦虑,扩展为对一切以形式工巧、取悦受众为特征的文体的系统性批评,最终聚焦于“对偶”这一核心形式元素,完成从现象批评到本质批判的深化。

“俳优”与“赋颂”的关联由来已久,至宋代更被赋予新的批评张力。欧阳修在《新五代史》中评价陶穀“以进谏取合人主,事无大小,必称美颂赞,至于广京城、为木偶耕人、紫芝白兔之类,皆为颂以献,其辞大抵类俳优”<sup>[23]</sup>,所谓“取合人主”与“为颂以献”,正揭示出赋颂的体制化功能与“俳优”娱上性质的同构性。

杨亿《承天节颂》序云“若乃赋颂之作,臣之职也”<sup>[24]</sup>,亦在事实上承认了这一文体与俳优传统的内在联系。《史通·文通》已有“或体兼赋颂,词类俳优”<sup>[25]</sup>之说,南朝裴子野《雕虫论》更直言:“赋诗歌颂,百帙五车。蔡邕等之俳优,扬雄悔为童子。”<sup>[5]3262</sup>宋人赵鼎臣《谢宏词启》亦自称:“习枚皋之赋颂,颇类俳优。”<sup>[26]</sup>王禹偁更是感慨道:“胡为碌碌事文笔,歌时颂圣如俳优。”<sup>⑤</sup>凡此皆表明,在“颂圣”作为俳优的职能时,文人被赋予了更具超越性的意义。

宋初的科举制度仍沿用了唐朝的诗赋取

士,孙复《寄范天章书一》批评道:“国家踵隋唐之制,专以辞赋取人,故天下之士皆奔走致力于声病对偶之间。”<sup>[6]</sup>叶涛《重修实录本传》载:“国朝接唐、五代末流,文章专以声病对偶为工,剽剥故事,雕刻破碎,甚者若俳优之辞。如杨亿、刘筠辈,其学博矣,然其文亦不能自拔于流俗,反吹波扬澜,助其气势,一时慕效谓其文为昆体。时韩愈文,人尚未知读也。”<sup>[15]2670</sup>此时俳优之辞的主要指向仍然是时文,具体集中在西昆体,弊端则在于“专以声病对偶为工”。

时文在这一语境中被等同于“俳优之辞”,具体则指四六骈文。欧阳修虽擅四六骈文并以之取得功名,却很厌恶当时的昆体风气。邵博《邵氏闻见后录》卷十六云:

本朝四六,以刘筠、杨大年为体,必谨四字六字律令,故曰四六。然其弊类俳语可鄙。欧阳公深嫉之曰:“今世人所谓四六者,非修所好。少为进士时不免作,自及第遂弃不作,在西京佐三相幕府,于职当作,亦不为作也。”如公之四六云:“造谤于下者,初若含沙之射影,但期阴以中人;宣言于廷者,遂肆鸣臬之恶音,孰不闻而掩耳。”俳语为之一变。<sup>[12]124</sup>

与昆体四六言不同,欧阳修将五七言加入四六骈文创作中,即“以文体为四六,自欧阳公始”<sup>[27]</sup>。欧阳修在四六骈文中加入古文的创作技法,如上文所举例文,便多用虚字,打破四六句式。

叶适评《皇朝文鉴·赋》曰:“赋虽诗人以来有之,而司马相如始为广体,撼动一世,司马迁至为备录其文,骇所无也;扬雄喜而效焉,晚则悔之矣。然自班固以后,不惟文浸不及,而义味亦俱尽。然后世犹继作不已,其虚夸妄说,盖可鄙厌,故韩愈欧王苏氏皆绝不为。今所谓《皇畿》《汴都》《感山》《南都》之类,非于其文有所取,直以一代之制,一方之事,不可不知而已。《皇畿》以事实胜,而《汴都》惟盛称熙丰兴作,遂特被赏识。昔梁孝王汉武宣每有所为,辄令臣下述赋,戏弄文墨,真俳优之雄;而历代文士,相与沿袭不耻,是可叹也。”<sup>[28]</sup>按叶适的观点,赋的问题在于“虚夸妄说”和“义味俱尽”,并且举《汴都赋》为例。周邦彦作赋盛赞熙宁变法,为神宗赏识,这在叶适看来,显然是类似俳优般取悦人

主的行为。而赋作为人臣用来取悦君主的工具,天然被打上了俳优的烙印。

不过有趣的是,熙宁变法的主导者王安石是倾向于“罢诗赋而取经义”的。王安石在《详定试卷二首》其二中直言:“童子常夸作赋工,暮年羞悔有扬雄。当时赐帛倡优等,今日论才将相中。”<sup>[29]</sup>这里明确将作赋与倡优同列,暗示赋体文章在选拔真正人才方面的局限。与此相应,熙宁元年(1068年),孙觉在《上神宗论取士之弊宜有改更》奏中指出:“文章之于国家,固已未矣,诗赋又文章之末矣。今乃拘以声势之逆顺,音韵之上下,配合缀缉,甚于俳优之辞。”<sup>[30]</sup>孙觉不仅认为诗赋堪称“文章之末”,更进一步指出,科举中的赋作过分讲究声律格式,其机械拘谨甚至超过俳优之辞,孙氏的批评焦点直指因考试制度而强化的形式主义倾向。

若不归咎于制度,仅从文章本身界定“俳”,则其核心便指向“对偶”。而这一现象与科举直接相关,熙宁变法后,以经义取代诗赋作为取士的手段,但文风之弊仍未革除,其症结便在于士人习于俳偶难以更张。

祝尧《古赋辨体·唐体》指出:“古赋之体其变旧矣。而况上之人选进士以律赋,诱之以利禄耶!盖俳体始于两汉,律体始于齐梁,俳者律之根,律者俳之蔓。后山云:四律之作始自徐庾,俳体卑矣,而加以律。律体弱矣,而加以四六。此唐以来进士赋体所由始也。”<sup>[31]801</sup>所谓“进士赋体”,和“俳体”的重合程度相当高。《古赋辨体·宋体》指出:“愚考唐宋间文章其弊有二,曰俳体,曰文体。方语而切对者,此俳体也。自汉至隋,文人率用之,中间变而为双关体,为四六体,为声律体。至唐而变深,至宋而变极,进士赋体又其甚焉。”<sup>[31]818</sup>

“宋熙宁中以经义取士,虽变五七言之体,而士大夫习于俳偶,文气虽舒畅,其两两相对如故也。”<sup>[32]</sup>可见,在将诗赋取士改为经义取士之后,士大夫们所作文章仍旧不能令人满意。而这次将症结放在“对偶”上,认为士大夫们已习惯强为对偶。《宋史·选举志》载:“场屋之文,专尚偶丽,题虽无两意,必欲厘而为二,以就对偶;其超诣理趣者,反指以为澹泊。请择考官而戒饬之,取其有理致而黜其强为对偶者,庶几稍救

文弊。”<sup>[33]</sup>考生为了对偶而作文,势必影响其意义的表达。骈俪本身并不是问题,然过于重视形式而有碍内容表达,以至于本末倒置,这才是为人所诟病的根本原因。王若虚《文辨》载:“四六,文章之病也,而近世以来,制、诰、表、章率皆用之。君臣上下之相告语,欲其诚意交孚,而骈俪浮辞,不啻如俳优之鄙,无乃失体耶?”<sup>[34]</sup>王若虚对四六文风的批评也证明了“骈俪浮辞”阻碍了君臣间的有效沟通,这正是其失体之处。

更进一步,“俳优之辞”也被窄化为词科应试文章,即所谓宏词词赋。《新笈决科古今源流至论》卷六“宏词”云:“唐人尝行是科矣,而韩昌黎谓古之豪杰必惭是选。国朝亦行是科矣,而杨龟山谓古人得已似不如此。”<sup>⑦</sup>杨时对于俳优之辞的理解更接近韩愈,二者都以“悦人”与“为己”区分文格高下。韩愈与杨时对于宏词科的评价具有相当影响力,许应龙《召试馆职策问》中便提及韩愈与杨时的评价:“昔杨龟山谓宏词之试乃以文学自售,古人得已似不如此。使士夫皆以是戒。”<sup>[35]</sup>

然而如前所述,对于韩愈“俳优者之辞”的论述往往会被论者结合具体语境及自身立场去阐释。袁桷《上王尚书》云:“载惟宏博,世号殊科;夷考哲贤,咸称异数。当绍圣之首创,盖以穷经为先;至大观之重删,乃因代言而设。唐朝疏略,故退之自笑其俳优;宋制精详,至文公欲加以深厚。”<sup>[36]</sup>袁桷将韩愈自笑俳优归因于唐朝词科制度过于疏略,认为宋代有制度优势,已经不适用这样的评价。郝经《答友人论文法书》则从文章本体立论:“韩文公每语人,以力去陈言当自作,但识字言从字顺,识职而已,不当蹈袭故烂,谓宏词词赋为俳优,皆此意也。”<sup>[37]</sup>韩愈《南阳樊绍述墓志铭》中的“文从字顺各识职”<sup>[38]</sup>被作为古文标准,郝经没有把批评的重点放在制度上,而是关注文章本身的特点,对于韩愈“俳优”的意思也出于自身立场做出了新的诠释。在对待文章的态度上,郝经是与唐宋古文家站在同一立场的。

杨万里备战词科时的焦虑生动体现了这一观念对士人心态的深刻影响。其在《诚斋记》中自述:“庐陵杨侯庭秀,清白世其家,学问操履有角立杰出之誉。战其艺场屋,中丙科,则喟曰:

‘时方味谄言,吾乃得志,得毋以谄求合乎?’则羞前之为吏,隶宏博之学以息剽补黥,于是呻其咕啞,上窥姚姒,下逮羽陵群玉之府,至于周柱鲁壁,汲冢泰山、汉渠唐馆之藏,奥篇隐帙,抉摘殆尽。沈浸馥郁,挹葩咀英,词藻粲发,往往钩章棘句,怪怪奇奇,可喜可愕。业既成,则又喟曰:‘是得毋类韩子所谓俳优者之辞耶?’又尽弃其学而为子思中庸之学。”<sup>[39]</sup>从中可以看出,杨万里和韩愈的心路历程十分相似,都对自己的应试文章产生了厌弃的心理。杨万里先在进士科中丙科,但认为自己有谄媚之嫌,于是试图通过学习词科的内容来改过自新,但结果也不能令自己满意,认为作出的文章好似“俳优者之辞”,又转向子思中庸之学。与韩愈不同的是,杨万里遇到的困境在于自我价值的失落。显然,宏词之学不能带给杨万里精神上的满足。关于杨万里放弃词科的原因,还有另一种说法,《鹤林玉露》载:“杨诚斋初欲习宏词科,南轩曰:‘此何足习,盍相与趋圣门德行科乎?’诚斋大悟,不复习。”<sup>[40]</sup>这两则材料虽叙述略有不同,但都可以说明杨万里由词科之学转向理学这一事实。

## 五、文成俳优:从文道之辩到骈散之争

朱熹《答汪尚书》云:“王氏支离穿凿,尤无义味,至于甚者,几类俳优。本不足以惑众,徒以一时取合人主,假利势以行之,至于已甚,故特为诸老先生之所排诋。”<sup>[41]</sup>朱熹在这里指责王安石所作文章“几类俳优”,原因仍是所谓“取合人主”,用的是俳优的本义。在理学家的视角中,“文章类俳”与“韩愈”的联系不再紧密,或者说在某种意义上脱钩了。因为他们不是以古文家的角度来对待文章,而是从“理”来评判,从儒家伦理道德来判断。理学家的“道”与古文家的“道”显然不可混为一谈。

《近思录》载有重要讨论:

问:“作文害道否?”曰:“害也。凡为文不专意则不工,若专意则志局于此,又安能与天地同其大也?”《书》曰:“玩物丧志。”为文亦玩物也。吕与叔有诗云:“学如元凯方成癖,文似相如始类俳。独立孔门无一事,

只输颜氏得心斋。”古之学者，唯务养情性，其他则不学。今为文者，专务章句，悦人耳目。既务悦人，非俳优而何？<sup>[42]</sup>

理学家在对文的态度上更为激进，提出“作文害道”，认为“今为文者”如俳优一般专务悦人。在这样的语境中，“今为文者”好比俳优，“古之学者”则近道，即务养情性。二程认为，“古之学者一，今之学者三，异端不与焉。一曰文章之学，二曰训诂之学，三曰儒者之学。欲趋道，舍儒者之学不可。今之学者有三弊：一溺于文章，二牵于训诂，三惑于异端。苟无此三者，则将何归，必趋于道矣”<sup>[43]</sup>。文章之学与“道”成了对立面，对于类俳的批评不再局限于场屋之文或赋颂，而是就文章之学整体而言。

在近代语境中，“俳优”所指代的对象又变成了六朝骈文。孙德谦《六朝丽指》载：“加以昌黎崛起，古文代雄，后来辞人，递相师祖。震起衰之说，近蔽眉山；矜载道之华，远承泗水。语乎六朝富艳，方且俳优黜之。”<sup>[44]</sup><sup>8422</sup>在他看来，“起衰”与“载道”之说是六朝骈文被视为俳优的关键点，“自唐昌黎韩氏创造古文，学者翕然从之，于是别自名家，遂与六朝骈文作鸿沟之划。其甚者执东坡八代起衰之说，卑视六朝，黜为俳优”<sup>[44]</sup><sup>8424</sup>。按此说法，是苏轼于《潮州韩文公庙碑》中称赞韩愈“文起八代之衰，而道济天下之溺”<sup>[45]</sup>后，六朝文章被视为俳优的。这一论调似乎有其合理性，俳优与“道”相对，如果韩愈所作古文是道，那么被贬为“八代之衰”的骈文理应是俳优。但这一判断并不准确，首先离韩愈所谓“俳优之文”本义甚远，其次对骈文的批评时间跨度太大，范围太广。

黄侃《文心雕龙札记》辩之甚明：“近世偏隘者流，竞称唐宋古文，而于前此之文，类多讥诮，其所称述，至于晋宋而止。不悟唐人所不满意，止于大同已后轻艳之词，宋人所诋为俳优，亦裁上及徐庾，下尽西昆，初非举自古丽辞一概废阁之也。”<sup>[46]</sup>黄侃的判断是正确的，其指出唐宋批评实有具体对象，并非完全否定骈俪传统。在唐宋人的观念中，并没有全盘否定骈文。

王闿运同样认为“文以载道”与“复古起衰”是“文成俳优”的关键点，但具体意思与前者完全不同，其原因仍在于语境和立场不同。孙德

谦等人所言是在骈散之争的语境下，对立的二者是“古文”与“骈文”，载道起衰之说是古文有利而对骈文大不利的攻讦。但在这点上，王闿运的观点则与孙德谦等人截然相反，《湘绮楼诗文集》载：“自文以载道之说起，而文成俳优，何也？欲人之称好也。八股目名虽自后起，观退之所作，下笔便有千古之意。愈自矜慎，愈求人知。夫俳优所以贱者，欲悦人以求知耳，奈何文人亦求知耶？”<sup>[47]</sup>可见，王闿运认为韩愈所作文章陷入了“悦人以求知”的误区，而“悦人”正是其所鄙夷的俳优作风。王闿运认为，恰恰是韩愈提倡的“文以载道”与“复古起衰”之说，使文章陷入“悦人以求知”的俳优困境。他进一步阐释：“自韩退之倡复古起衰之说，然后文有工拙，反成俳优。其实韩文不似汉也。所谓俳优者，欲人称好，务以悦人也。于是遂有法门，可依仿为之。明茅坤选录八家文，人翕然从之，乃有八股章法焉。多士骛于八股，字句排调，必有定法。习之终身，莫能振拔，去古益远。而方苞古文之法兴五百年，心则八股，口则八家，天下靡靡习非成是又一世界矣。韩之文无妨成家，以为文在是则谬也。世人习于韩，乃以马、班亦为古文，并《庄子》亦以八股法观之，《左传》亦以八家文例人，《大学》、《中庸》俱以八股例视之，无往非文，即无一非文。此则科举之害也。害不止文，乃及于事。心目中唯一科举，则行政无非科举矣！科举以为俳优，所谓天丧斯文，非耶！能读书自知其来由。不求人知，则无此心想矣。不求工乃可言文也。”<sup>[48]</sup>由此看来，王闿运认为起衰之说出现后，文章被人为确立了评判标准，且有法门可以模仿。这与明清八股文的弊端是同样的，科举确立了固定单一的选拔标准，读书作文全以科举为目的，为求人知则有类俳优。王氏之论指出，一旦文章确立单一标准与法门（无论是古文义法还是八股程式），便易沦为模仿悦人之工具，与俳优无异。其害不止于文，更延及事功，使士人思想与行政皆被科举功利所影响。

## 余 论

综上所述，枚皋“为赋乃俳”与韩愈“自笑俳

优”都是文人的自嘲,两者文章的共性便是“专务悦人”,前者取悦的对象是皇帝,后者是考官。区别在于,枚皋所谓“俳优”主要是对自身的反思,认为其扮演的角色类似俳优。韩愈则认为其应试文章像“俳优者之辞”,但自身并非俳优,这与两者不同的身份有关。韩愈并非弄臣,他作文章的目的也并非迎合人主,而是为了应试。这也使其文章需要揣摩科举、迎合主考官的审美趣味,同样是悦人,只不过对象发生了相应的变化。

“文成俳优”这一理论,由韩愈因科举而发,以“悦人”为指向。上可以追溯至汉赋,下可以启明清骈散之争,又为理学家在讨论文道关系时所移用。其具体含义在不同的历史语境中,因论家不同的立场而发生相应的变化与革新。但究其根本,仍隐隐有一条大略不变的主线,即文章不应专务悦人。“古之学者为己,今之学者为人”<sup>[49]</sup>这一理论的形成与唐宋文以载道说的出现直接相关,吴承学先生指出:“如果说汉人强调‘有德者必有言’,魏晋南北朝的文学批评则对此不甚感兴趣,倒是‘有言者不必有德’作了淋漓尽致的发挥。”<sup>[50]</sup>如梁简文帝萧纲曾言“立身先须谨重,文章且须放荡”<sup>[51]</sup><sup>3010</sup>,显然文章无需作为人品的体现而存在。而这或许正是六朝骈文被后世目为俳优的原因之一,背后是两种文学传统的碰撞。“文成俳优”说的出现与变化,也可体现当时文学甚至社会的整体风气。

#### 注释

①丁耘主编:《什么是思想史》,上海人民出版社2006年版,第109页。②祝穆:《古今事文类聚》前集卷二十七“仕进部”,清文渊阁四库全书本。③谢维新:《事类备要》前集卷三十七“科举门”,清文渊阁四库全书本。④白珽:《湛渊静语》卷二,清知不足斋丛书本。⑤王禹偁:《王黄州小畜集》卷第十二“对雪示嘉祐”,四部丛刊景宋本配吕无党抄本。⑥孙明复:《孙明复小集》卷二,清文渊阁四库全书本。⑦《事文类聚》前集卷二十七“仕进部”,“不当自售”条:杨龟山云试宏词乃是以文字自售,古人为己似不如此。

#### 参考文献

[1]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.  
[2]韩愈.韩昌黎文集校注[M].马其昶,校注.马茂元,整理.上海:上海古籍出版社,2014.

- [3]扬雄.法言义疏[M].汪荣宝,注疏.北京:中华书局,1987.  
[4]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.  
[5]严可均.全上古三代秦汉三国六朝文[M].北京:中华书局,1958.  
[6]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965:1996.  
[7]刘志伟.文选资料汇编:赋类卷[M].北京:中华书局,2013:136.  
[8]曾枣庄.宋代序跋全编[M].济南:齐鲁书社,2015.  
[9]吴文治.韩愈资料汇编[M].北京:中华书局,1983:529.  
[10]永瑢,等.四库全书总目[M].北京:中华书局,1965:1727.  
[11]何文焕.历代诗话[M].北京:中华书局,2004:310.  
[12]邵博.邵氏闻见后录[M].李剑雄,刘德权,点校.北京:中华书局,1983.  
[13]苏辙.苏辙集[M].陈宏天,高秀芳,校点.北京:中华书局,1990:252.  
[14]丁福保.历代诗话续编[M].北京:中华书局,2006:287.  
[15]欧阳修.欧阳修全集[M].李逸安,点校.北京:中华书局,2001.  
[16]孟荣.本事诗[M].董希平,程艳梅,王思静,评注.北京:中华书局,2014:104.  
[17]铃木虎雄.赋史大要[M].殷孟伦,译.太原:山西人民出版社,2015:132.  
[18]洪迈.容斋随笔[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,2005:688.  
[19]叶大庆.考古质疑校证[M].陈大同,校证.广州:广东高等教育出版社,1989:140.  
[20]王观国.学林[M].郑州:大象出版社,2019:214.  
[21]王十朋.王十朋全集[M].上海:上海古籍出版社,2012:797.  
[22]马永易.新辑实宾录[M].上海:中华书局,2018:466.  
[23]欧阳修.新五代史[M].北京:中华书局,1974:345.  
[24]曾枣庄,刘琳.全宋文:第15册[M].上海:上海辞书出版社,2006:6.  
[25]刘知幾.史通通释[M].浦起龙,通释.上海:上海古籍出版社,2009:167.  
[26]曾枣庄,刘琳.全宋文:第138册[M].上海:上海辞书出版社,2006:181.  
[27]陈善.扞虱新话[M].查清华,整理.郑州:大象出版社,2019:305.  
[28]叶适.习学记言[M].北京:中华书局,1977:696.  
[29]王安石.王荆文公诗笺注[M].李壁,笺注.高克勤,

- 点校.上海:上海古籍出版社,2010:711.
- [30]曾枣庄,刘琳.全宋文:第72册[M].上海:上海辞书出版社,2006:349.
- [31]祝尧.古赋辩体[M]//景印文渊阁四库全书集部:第1366册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [32]钱大昕.十驾斋养新录[M].杨勇军,整理.上海:上海书店出版社,2011:205.
- [33]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1985:3623.
- [34]王若虚.王若虚集[M].马振君,点校.北京:中华书局,2017:451.
- [35]曾枣庄,刘琳.全宋文:第303册[M].上海:上海辞书出版社,2006:357.
- [36]袁楠.袁楠集校注[M].杨亮,校注.北京:中华书局,2013:1723.
- [37]郝经.郝经集校勘笺注[M].田同旭,校注.太原:三晋出版社,2018:1810.
- [38]韩愈.韩愈文集汇校笺注[M].刘真伦,岳珍,校注.北京:中华书局,2010:2575.
- [39]曾枣庄,刘琳.全宋文:第195册[M].上海:上海辞书出版社,2006:375.
- [40]罗大经.鹤林玉露[M].王瑞来,点校.北京:中华书局,1983:47.
- [41]朱熹.朱子全书:第21册[M].上海:上海古籍出版社,2010:1300.
- [42]叶采.近思录集解[M].程水龙,校注.北京:中华书局,2017:66.
- [43]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004:187.
- [44]王水照.历代文话:第9册[M].上海:复旦大学出版社,2007.
- [45]苏轼.苏轼文集[M].茅维,编.北京:中华书局,1986:509.
- [46]黄侃.文心雕龙札记[M].黄延祖,重辑.北京:中华书局,2006:201.
- [47]王闳运.王闳运全集:湘绮楼诗文集[M].长沙:岳麓书社,2008:18.
- [48]周颂喜.王闳运未刊手书册页[J].船山学刊,2001(2):32.
- [49]刘宝楠.论语正义[M].北京:中华书局,1990:586.
- [50]吴承学.人品与文品[J].文学遗产,1992(1):7.

## The Theory of Paiyou in Chinese Literary Criticism

Liu Yuan

**Abstract:** In ancient China, paiyou (actor) referred not only to a profession, but also came to signify a literary concept —“writing as a form of paiyou”—that challenged the orthodox doctrine of “literature is the vehicle of ideas”. This concept has long been marginalized by mainstream discourse, and its theoretical implications and historical evolution urgently require clarification. Originating in Han Dynasty moral critiques of the fu genre by Yang Xiong and Cai Yong, the idea underwent a critical transformation during the Tang Dynasty when Han Yu described certain writings as “resembling the words of paiyou”, thus internalizing the critique. What began as a genre-based evaluation evolved into a deeper expression of identity anxiety and institutional reflection among scholar-officials. From the Song Dynasty onward, paiyou gradually evolved into a contested concept with multiple connotations: it served as a theoretical tool for classical prose writers to criticize examination essays and parallel prose, while also being used by Neo-Confucians to analyze the concept of “literature is the vehicle of ideas”. By the Qing Dynasty, in the debates between parallel and classical prose, paiyou became an important perspective for reflecting on the limitations of “literature as the vehicle”. By employing the methodology of “history of concepts”, this study breaks through previous linear narratives to trace the four transformative trajectories of the “theory of paiyou”, critiques of the fu genre, reflections on the imperial examination system, Neo-Confucian judgments, and stylistic contentions. This approach reveals the multi-linear structure of the history of Chinese literary criticism. The academic significance of this research lies not only in recovering a submerged counter-tradition criticism outside the tradition of “literature as a vehicle of ideas”, but also in providing new interpretive framework for understanding the identity construction, institutional dilemmas, and aesthetic choices of traditional literati. It offers important insights for re-examining the tension between “literature is the vehicle of ideas” and “the consciousness of literature”.

**Key words:** paiyou; Han Yu; imperial examinations; fu; literary concepts

[责任编辑/周舟]



# 论殷商时代的日祭及其相关问题\*

张玉金 朱 添

**摘要:**依据殷墟甲骨文,“日”有祭名的用法。祭名“日”,应该是在白天进行祭祀的意思。“日”祭的对象主要是人鬼,有以下几类:一是先公,二是先王,三是先兄,四是先妣,五是先母,六是其他鬼神。有时对象是河,即河神。“日”祭的祭牲,有“牛”“羊”“羌”等。“日”祭的辅助祭仪,有“宾”“酹”“鬯”“侑”等。祭名“日”还可以表示举行“日”祭的处所,这种“日”一般作介词“于”“自”的宾语,“于”“自”前的动词一般是运动动词,如“往”“各”“入”等。“各”后的介词“于”可以省略,即“各于日”可省略为“各日”,“各日”并不是落日的意思。卜辞中没有“日西”这样的短语,应释为“日凶”,“日”仍是表示举行日祭的场所,“凶”是“就”的意思。祭名“日”及其所在短语可以表示举行日祭的时间,可以出现在介词“于”之后,也可以出现在语气副词“曷”之后;还可以出现在表示祭祀礼仪的“遣”之后,“遣”与祭名“日”及其所在短语之间,可以用介词“于”,也可以不用。

**关键词:**甲骨文;殷商;日祭

**中图分类号:**H121;K892

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)06-0074-09

“日”作为祭名见于殷墟甲骨文,是理解殷商日间祭祀制度的关键。目前学界尚缺乏针对“日”祭的专门研究,其在祭祀体系中的定位、仪式构成及语义演变仍有待深入研究。利用殷墟甲骨文资料,可以对殷商时代祭名“日”的意义、日祭的祭祀对象、用牲、辅助祭仪等问题进行探究,并讨论祭名“日”表示处所和时间的用法。

## 一、祭名“日”的意义

殷墟甲骨文中“日”的义项如何?对此已有多位学者做过研究,依据时间顺序,表述如下:

徐中舒等认为“日”有下述一些义项(仅指

单音词“日”的义项,下同):一是指天体之日;二是白昼,与“夕”相对;三是纪时名词,指一天<sup>①</sup>。赵诚认为有下述一些义项:一是祭祀对象,指日神,即太阳神;二是表示白天,与“夕”相对而言;三是相当于现在的一天,包括白天和夜晚在内的二十四小时<sup>②</sup>。姚孝遂认为:一是指太阳,日月相对为言;二是指白天,日夕相对为言;三是一昼夜为一日<sup>③</sup>。崔恒昇认为:一指天体之日;二是白天;三是指日神;四是祭祀名<sup>④</sup>。刘兴隆认为:一是天体名,即日月之日;二是日神,即太阳神;三是祭名<sup>⑤</sup>。陈年福认为:一是太阳;二是白天;三是一昼夜;四是天气;五是祭祀动词;六是日神<sup>⑥</sup>。孟世凯认为:一是太阳;二是白天

收稿日期:2025-07-18

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“基于主题分类的甲骨刻辞类纂与词典编纂及数据库建设”(23&ZD308)、古文字与中华文明传承发展工程规划项目“甲骨文字词合编”(G3021)。

作者简介:张玉金,男,辽宁师范大学特聘教授(辽宁大连 116081),复旦大学出土文献与古文字研究中心和“古文字与中华文明传承发展工程”协同攻关创新平台特聘研究员(上海 200433),主要从事出土文献语言学、古文字学和汉字学研究。朱添,男,辽宁师范大学文学院讲师(辽宁大连 116081),主要从事文字学、古籍整理研究。

(昼);三是纪时;四是祭祀日<sup>⑦</sup>。赵伟认为:一是名词,指太阳;二指白昼,与“夕”相对;三指一昼夜;四是用于死者之名,表日辰义;五是祭祀动词;六是地名<sup>⑧</sup>。郭旭东等认为:一是太阳,为本义;二是表示整个白天,即从日出到日落的整个白天;三是一天,相当于现在包括白天和晚上在内的一日的概念;四是祭祀动词<sup>⑨</sup>。

由上述可见,有六位学者认为殷墟甲骨文中单用的“日”有祭名的用法,这种观点可信。

下面几例中的“日”都是祭名,用作动词,例如:

(1) 日于妣癸,其舌,王受祐?(合27575)(无名)

(2) □□贞:日于祖乙,其乍豊?(合32557)(历二)

(3) 甲申贞:小乙日,亡害?

丙戌贞:父丁日,亡害?(补10460)(历二)

(4) 癸未卜,設贞:翌甲申王宾上甲日?王固(占)曰:吉,宾。允宾。

贞:翌甲申王勿宾上甲日?(合1248正)(宾一)

上引例(1)中的“日于妣癸”,是说对妣癸举行日祭。例(2)中的“日于祖乙”,是说对祖乙举行日祭。例(3)中的“小乙日”是说小乙受日祭,“父丁日”是说父丁受日祭。例(4)中的“王宾上甲日”是说王为对上甲的日祭而举行迎导神灵的仪式。

到目前为止,未见到专门研究殷商时代“日”祭的论文,只有何靖在其论文《日字构形与商代日神崇拜及人头祭》中谈及殷墟卜辞中的日祭。何靖认为用于先祖的日祭,就单用的“日”而言,主要有三类:一是王宾先祖日,二是日于先祖,三是先祖日<sup>⑩</sup>。这是可信的。但何文未讨论殷商时代日祭的祭祀对象、用牲、辅助祭仪等问题,他对祭名“日”意义的观点可以商榷,故有必要对殷商时代的日祭问题进行专门的研讨。

用作祭名的“日”,其意义主要有两种说法:

一是祭祀。没有作具体的解释,如崔恒昇训为祭祀名<sup>⑪</sup>,刘兴隆解释为祭名<sup>⑫</sup>,陈年福解释为祭祀动词<sup>⑬</sup>,孟世凯也解释为祭祀名<sup>⑭</sup>,赵伟和郭旭东说用为祭祀动词<sup>⑮</sup>。

二是人头祭。何靖认为甲骨文的“日”字取象于商器夔纹与饗饗纹的目形,从商代图案与甲骨文结构看,目可以表示头部。当时向日神献祭人头,所献的人头被神化为日神的象征品、替代物。甲骨文“日”字在卜辞中表示的应该就是进献给上帝——日神的人头,也表示上帝——日神。卜辞中的日祭,就是人头祭<sup>⑯</sup>。

把“日”训为祭祀虽然不错,但是过于笼统,没有回答具体是什么祭祀。第二种说法,认为甲骨文中的“日”取象于夔纹与饗饗纹之目形,盖不可从。甲骨文中的“日”是象太阳之形。王襄说:“日寅父癸敦作𠄎,日父乙爵作𠄎,皆象日形兼象其光之辐射,○与·为光之聚点,一与丨,其变形……殷契日之初文,象日之圆形,而无辐射之光,因契文用刀笔书,圆画匪易,渐变为有角之形,更变为四方之形,不规则之圆形,椭圆形。”<sup>[1]</sup>既然“日”本象太阳之形,那么训“日”祭为人头祭,则不可信从。

在上古时代,有些祭名是因举行的时间而被命名的,如“禘”和“祠”。在先秦古文献中,“夕”有夕时祭祀的意思,“朝”有早晨祭祀的意思。《国语·周语上》云:“古者,先王既有天下,又崇立上帝、明神而敬事之,于是乎有朝日、夕月,以教民事君。”韦昭注:“礼,天子以春分朝日,秋分夕月,拜日于东门之外,然则夕月在西门之外。”<sup>[2]</sup>《周礼·春官·典瑞》云:“搢大圭、执镇圭,纁藉五采五就,以朝日。”郑玄注:“天子常春分朝日,秋分夕月。”<sup>[3]</sup>由上述看来,在先秦古文献中,“夕”可用作祭祀动词,祭祀的对象是月,举行的季节是秋分,举行的时间是晚上,举行的地点在西门之外。“朝”也可用作祭祀动词,祭祀的对象是日,举行的时间是早上,举行的季节是春分,举行的地点是东门之外。

“夕”的祭祀动词用法,在甲骨文中也可以看到,例如:

丙寅卜,贞:其夕于父丁?(前一·二六·三)

乙未卜:夕于丁宰?(合39956)

对于上引前例,赵诚解释说:“卜辞用作祭名,似为于夜间进行的祭礼。”<sup>[4]</sup>赵诚的解释应该是正确的。当然,甲骨文中的祭祀动词“夕”和先秦古文献中的祭祀动词“夕”是有同有异

的。同的是都在晚上进行,异的是祭祀的对象、季节和地点。

甲骨文中的祭祀动词“日”,应该与甲骨文中的祭祀动词“夕”类似,是因举行的时间而得名的祭祀。“夕”作为时间名词,有夜晚的意思;作为祭祀动词,是指夜间进行的祭祀。“日”作为时间名词,有白昼的意思,与“夕”相对;而作为祭祀动词,是指在白昼举行的祭祀。而殷商时代日祭的祭祀对象、用牲、辅助祭仪等都有殷商时代的特点,详见下文。

在传世文献中,“日”没有祭名的用法。在《汉语大字典》《汉语大词典》中,“日”字条下都没有这个义项。甲骨文中“日”的祭名用例,可补充两本工具书义项的不足。

## 二、“日”祭的祭祀对象

“日”祭的祭祀对象是殷商时代人们心目中的鬼神。当时的鬼神世界是由天神、地祇和人鬼所组成的。全面考察相关卜辞,可知当时的日祭基本上都是对人鬼举行的。“日”祭的对象有以下几类。

### (一)先公

“日”祭的先公有上甲、三报、报丁、示癸等。例如:

(5)贞:宾上甲日?

弔[宾]?(合1248反)(宾一)

(6)其弗宾三报日,其汎[用]?(合27084)(无名)

(7)癸亥卜,大贞:王宾示癸日,亡尤?(合22716)(出二)

(8)甲寅贞:伊岁,遘报丁日?(屯1110)(历二)

关于上引例(5)“宾上甲日”中的“日”,过去有三种说法:一是指日神,如艾兰认为例(5)是太阳跟祖先合祭,其中“日”不仅指太阳,也指天干的分类,包括当天的太阳和属于“甲”的祖先<sup>①</sup>;二是指日子,如蔡哲茂认为“翌甲申王宾上甲日”是卜问明天甲申日作为宾上甲的日子,是否吉利<sup>②</sup>;三是指祭名,如何靖认为“王宾羌甲日”中的“日”是祭名<sup>③</sup>。上引三说,当以第三说为是,张玉金指出,在卜辞中的“王宾+祖先名”之

后,都是祭名,如“甲午卜,尹贞:王宾上甲日,亡困?”(合22628)、“乙亥卜,尹贞:王宾大乙祭,亡困?”(合22630)、“乙丑卜,旅贞:王宾报乙日,亡尤?才十月。”(合22688),例(5)中的“日”应该与前引三例中的“日”“祭”“日”一样是祭名。“宾上甲日”是说为对上甲的日祭举行迎神仪式。例(6)中的“三报”,指报乙、报丙、报丁三位先公,“弗宾三报日”是说没有为对报乙、报丙、报丁的日祭举行迎神仪式。例(7)中的“王宾示癸日”是说王为对示癸的日祭举行迎神仪式<sup>④</sup>。例(8)中的“遘”是指迎遇鬼神的仪式,“遘报丁日”是说在报丁受日祭时举行遘礼<sup>⑤</sup>。

### (二)先王

“日”祭的先王有大乙、成、大丁、大甲、大庚、小甲、中丁、祖乙、小祖乙、祖辛、羌甲、祖丁、小乙、父乙、父己、父甲、父丁等。例如:

(9)甲子贞:大乙日,亡害?(合32428)(历二)

(10)甲午卜,争贞:王宾成日?(合1248)(宾一)

(11)甲寅贞:伊岁,遘大丁日?(屯1110)(历二)

(12)癸卯贞:大甲日,不雨?

其雨?(怀1601)(历二)

(13)庚申卜,壹贞:王宾大庚日?(合27166)(何一)

(14)癸亥卜:小甲日,吏捷鞅示,[不]作尤?(合26974)(无名)

(15)中丁日,亡害?(合32500)(历草)

(16)□□贞:日于祖乙,其乍豊?(合32557)(历二)

(17)□寅贞:祖辛日,遘□?(爱181)(历二)

(18)甲戌[贞]:小祖乙日□二牛?(合32599)(历一)

(19)贞:王宾羌甲日?

贞:勿宾羌甲日?(合10049)(宾一)

(20)丁巳卜:祖丁日,不遘雨?吉。兹用。不雨。(屯763)(无名)

(21)甲辰贞:小乙日,亡害?(合32625)(历二)

(22)甲戌卜,宥贞:其丽父乙日于大

庚,告于[宰]?(合1487)(宾三)

(23)丁卯贞:父丁日,启?(合33990)  
(历二)

(24)贞:其侑日父己?(合26899)(无名)

(25)[贞]:日于父甲[羌],王受祐?  
(合27463)(事何)

上引例(9)中的“大乙”,就是示癸之子,商王朝的开国之王成汤。“先王+日”类型中的“日”也有三种说法:一是指日神,采用这种说法,就要认为是在“大乙日”之前省略了“王宾”,或者认为是名词谓语句。二是指日子,如蔡哲茂认为“父丁日”之前是省略了“王宾”<sup>22</sup>。三是指祭名,如何靖认为“大乙日”中的“日”是祭名,不认为有省略<sup>23</sup>。上引三说,仍以第三说为是。在卜辞中“祖先名+祭名”可以自成一小句,如“甲戌贞:小乙祭,亡害?”(合32544)、“丙子贞:父丁乡?”(合32690)、“庚寅卜,太:示壬岁,一牛?”(合19813反)例(9)中的“日”应该与前引三例中的“祭”“乡”“岁”一样是祭名。“大乙日”就是大乙受日祭的意思。

例(10)中的“成”也是指成汤,是“大乙”的别称。“王宾成日”是说王为对大乙的日祭而举行迎神仪式。例(11)中的“大丁”是大乙之子,“遘大丁日”是说在大丁受日祭时举行迎遇神灵的礼仪。例(12)中的“大甲”应是大丁之子。例(13)中的“大庚”是大甲之子。例(14)中的“小甲”是大甲之子,大庚之弟。例(15)中的“中丁”是大庚之孙,大戊之子。

例(16)中的“祖乙”是中丁之子。“日于祖乙”是“祭名+于+祖先名”的结构,这类例子比较常见,例如:“丙午卜,行贞:翼丁未祭于中丁,亡害?”(合22863)、“丙申卜,行贞:翼丁酉乡于中丁,亡害?才十二月。”(合22856)“丙申卜,行贞:翼丁酉裔于祖丁,亡害?”(合23004)“丁卯卜,旅贞:其飪于小丁?四月。”(合22848)由上引这些例子来看,“日于祖乙”中的“日”应该跟上引例子中的“祭”“乡”“裔”“飪”一样是祭名。“祭名+于+祖先名”的结构和“祖先名+祭名”结构具有变换关系,可以相互转化,如例(16)中的“日于祖乙”可以变换为“祖乙日”(合32556),其中的“日”都是祭名。

例(17)中的“祖辛”,是祖乙之子。例(19)

中的“羌甲”是祖乙之子,祖辛之弟。例(20)中的“祖丁”是祖辛之子。例(18)中的“小祖乙”应是小乙,是祖丁之子,武丁之父。例(21)中的“小乙”是祖丁之子,武丁之父。例(22)中的“父乙”,也应指小乙。“丽”或释为“竞”,有合并的意思。“其丽父乙日于大庚”是说把对父乙的日祭合并到大庚的(日祭)之中。例(23)中的“父丁”应是指武丁。例(24)中的“父己”应是指武丁之子祖己。“侑日父己”是说为日祭父己而举行侑祭。例(25)中的“父甲”应是指武丁之子祖甲。

### (三)先兄

(26)庚子卜,贞:王宾兄庚日,亡尤?

□□卜,[贞:王宾]□,亡[尤]?(合25248)(出二)

上引一例中的“兄庚”,是武丁之子,商王祖甲之兄祖庚。“王宾兄庚日”是说王为对兄庚的日祭举行迎导神灵仪式,先把兄庚的神灵迎来进行日祭。

### (四)先妣

(27)庚辰卜,□贞,王[宾]示壬爽妣庚日,[亡尤]?(合23305)(出二)

(28)壬寅[卜,大]贞:王[宾]大戊爽妣壬日,亡[尤]?(合23317)(出二)

(29)[庚]午卜,旅[贞:王]宾妣庚日,[亡]尤?三月。(合23353)(出二)

(30)□王宾妣辛日,有[正]?(合27561)(何一)

(31)日于妣癸,其舌,王受祐?(合27575)(无名)

上引例(27)和例(28)中的“爽”,或释为“爽”,或释为“赫”,或释为“爽”,或释为“后”,或释为“夹”,或释为“栗”,释字虽不同,但是大都认为它是配偶之义。例(27)中的“示壬爽妣庚”,是一个同位短语,意即先公示壬的配偶妣庚。例(28)中的“大戊爽妣壬”,意即先王大戊的配偶妣壬。例(29)中的“妣庚”,是指商先公先王的配偶。由卜辞来看,除“示壬”的配偶叫“妣庚”外,“羌甲”的配偶、“小乙”的配偶、“大庚”的配偶、“祖乙”的配偶、“祖辛”的配偶都有叫“妣庚”的。例(30)中的“妣辛”,可能指大甲的配偶,也可能是武丁的配偶,还可以是祖丁的配偶,康丁的配偶。例(31)中的“妣癸”可能指

中丁的配偶,也可能是祖丁的配偶,还可以是武丁的配偶。

### (五)先母

(32) □□卜,王宾母戊日□?(合27588)(无名)

(33)辛巳卜:母癸其日?

弜日?(合26995)(无名)

上引两例中的“母戊”“母癸”是廩辛、康丁对其母辈的称谓。例(32)中的“王宾母戊日”是说王为对母戊的日祭举行迎导神灵的仪式。例(33)是一组对贞卜辞,是卜问母癸是应该受日祭呢,还是不宜受日祭呢?

### (六)其他

(34)丁巳卜:𠄎岁,其至伊尹日?(合27654)(无名)

(35)丙申卜,出贞:乍小辞日,𠄎癸?八月。(合23712)(出一)

(36)丁丑卜,宥贞:𠄎河日𠄎?

贞:𠄎上甲日𠄎?(合1182)(宾三)

上引例(34)中的“伊尹”是指商王朝开国功臣,死后受到祭祀。由卜辞看来,伊尹与先公、先王同祀,祭祀先臣以伊尹为首。“𠄎岁,其至伊尹日”,是说𠄎岁祭要进行到伊尹受日祭时。例(35)中的“小辞”,按照孟世凯的说法,是一个人名,是武丁王朝一位王室的重要成员。他死后受到祭祀。“乍小辞日”是说进行对小辞的日祭<sup>⑤</sup>。例(36)中的“河”应指黄河之神,应属于地祇。日祭一般都是对人鬼举行,此是唯一例外。“𠄎”是表示祭仪的动词。这是一组选贞卜辞,是卜问:是在河神受日祭时举行“𠄎”礼呢,还是在上甲受日祭时举行“𠄎”礼呢?

## 三、“日”祭的用牲

“日”祭时使用的祭牲,有“牛”“羊”“羌”等。例如:

(37)贞:成日二牛?

贞:成日三牛?(合1354)(宾三)

(38)甲戌[贞]:小祖乙日□二牛?(合32599)(历一)

(39)辛未卜,内贞:日,𠄎羊?六月。(合14732)(宾一)

(40)□贞:日于父甲□[羌],王受祐?

(合27463)(事何)

上引例(37)中的“成”,前面说过,就指商王朝开国之王成汤,也叫“大乙”。这是卜问:是用两头牛日祭成汤呢,还是用三头牛日祭成汤呢?例(38)应是卜问用两头牛日祭小祖乙(即“小乙”)好不好。例(39)中的“日,𠄎羊?”是卜问:将要日祭了,应该用羊吗?例(40)是卜问:用羌俘日祭父甲,王会否受到祐助?

## 四、“日”祭的辅助祭仪

在殷商时代,当“日”祭作为主祭祀举行时,还可以为其举行一些辅助祭仪,这主要有“宾”“酹”“𠄎”“侑”等。例如:

(41)[壬]子卜,旅贞:王宾日,不雨?

(合22539)(出二)

(42)□其酹日于祖丁,秦右宗?兹

用。(合27315)(无名)

(43)丙子卜,即贞:王宾日𠄎,亡尤?

(合25247)(出二)

(44)庚辰卜,贞:王宾妣庚日𠄎,亡

尤?(合23351)(出二)

(45)贞:其侑日父己?(合26899)(无名)

(46)𠄎己侑日?兹用。(合29700)(无名)

上引例(41)“王宾日”中的“日”,胡厚宣、陈梦家、何靖都认为这种“日”是指日神,“王宾日”即王宾日神之意<sup>⑥</sup>。蔡哲茂则认为“王宾日”是王宾祖先之日的省略,其中的“日”是日子的意思<sup>⑦</sup>。上引两说应不可从。“王宾日”中的“日”应该是祭祀名。在甲骨文中常见“王宾+祭祀名”的例子,而没有“王宾+鬼神名”的例子<sup>⑧</sup>,也就是说,如果“王宾”后只有一个词,这个词应该都是祭祀动词。例如“丁亥卜,贞:王宾裸,亡害?”(合25)、“王宾𠄎?”(合5202)、“王宾日”中的“日”应该跟“裸”“𠄎”一样是祭名。“王宾日”是说王为日祭举行迎神仪式,“宾”是“日”的辅助祭仪。这样的例子常见,如前引的例(4)、例(5)、例(6)、例(7)、例(10)、例(13)、例(19)、例(26)、例(27)、例(28)、例(29)、例(30)、例(32)等。

例(42)中的“酹”是常作为其他祭祀的辅助

祭祀而举行的。“酌”字从酉从彡，“酉”像酒坛子，而“彡”像酒的香味<sup>⑤</sup>。“酌”表示用酒的香味祭祀。请看下例：

夷 𠄎 伐先酌？兹用。

𠄎 伐，夷今日甲酌？

于乙卯酌 𠄎 伐？(合 32252)(历二)

第一条卜辞中的“夷 𠄎 伐先酌”，是“夷+O+先+V”的句式，宾语“𠄎 伐”前置于动词“酌”，又在宾语前加焦点标记“夷”，这是说为“𠄎 伐”祭先举行酌祭。“兹用”表明这条占卜被采用了。第二、三条卜辞是一组选贞卜辞，是在确定将要为“𠄎 伐”祭先举行酌祭之后，卜问进行的时间。第二条卜辞卜问：将要 𠄎 伐祭了，要在今天即甲日为之举行酌祭吗？第三条卜辞卜问：到乙卯日要为“𠄎 伐”祭举行酌祭吗？第三条卜辞中的“酌 𠄎 伐”是“V+O”结构，“𠄎 伐”是“酌”的为动宾语。据此来看例(42)中的“酌日于祖丁”，也应该看成“V+O”结构，“日于祖丁”是“酌”的为动宾语，这是说为日祭祖丁而举行酌祭，“酌”是“日”祭的辅助祭祀。

例(43)、例(44)中的“叙”祭也应是“日”祭的辅助祭祀。对于例(43)中的“王宾日叙”，胡厚宣断句为：“丙子卜即，贞王宾日，叙亡尤。”陈梦家断句为：“丙子卜即贞王宾日，叙亡尤。”何靖则不加标点断句为：“丙子卜即贞王宾日叙亡尤。”<sup>⑥</sup>常玉芝断句为：“丙子卜，即贞：王宾日叙，亡尤。”<sup>⑦</sup>蔡哲茂断句释文为：“丙子卜，即贞：王宾日，叙，亡吝。”<sup>⑧</sup>依据张玉金对卜辞宾字句的研究，这条卜辞的正确释文和标点应该是：“丙子卜，即贞：王宾日叙，亡吝？”<sup>⑨</sup>对于“王宾日叙”中“日”的意义，过去主要有两种训释，一是指日神<sup>⑩</sup>，如胡厚宣、陈梦家、何靖等；二是指日子<sup>⑪</sup>，如蔡哲茂等。以上两说均不可从，“王宾日叙”中的“日”应该是祭名。在甲骨卜辞中，“王宾”和“叙”之间是可以出现祭名的，例如：

庚申卜，尹贞：王宾岁叙，亡吝？(合 22735)(出二)

上例“王宾”和“叙”之间就出现祭名“岁”，其中的“岁叙”，意即岁之叙，是指为岁祭举行的叙祭(叙祭是岁祭的辅助祭仪)。又如：

乙亥卜，行贞：王宾岁宰叙，亡吝？(合 23118)(出二)

上例中的“岁宰叙”，意即“岁宰之叙”，是指为用圈养牛的岁祭而举行叙祭。再如：

丁亥卜，漳贞：王宾祖丁岁，亡吝？十月。

丁亥卜，漳贞：王宾叙，亡吝？(合 23033)(出二)

这是两条卜辞，第二条卜辞中的“叙”祭，其实就是为第一条卜辞中的“祖丁岁”而举行的。上引第二条卜辞也可以说成“王宾祖丁岁叙”。类似的例子如：

癸卯卜，[旅]贞：王宾父丁岁叙，亡吝？(合 23205)

例(44)中的“王宾妣庚日叙”和《合》23205“王宾父丁岁叙”是一样的结构，“王宾父丁岁叙”是说王为“父丁岁”之叙祭而举行迎神仪式，“父丁岁叙”意即为对父丁之岁祭而举行的叙祭；同样，“王宾妣庚日叙”意即王为“妣庚日”之叙祭而举行迎神仪式，其中“妣庚日叙”，意即为对妣庚的日祭而进行的叙祭，“叙”祭是日祭的辅助仪式。

例(45)、例(46)中的“侑”祭应该是“日”祭的辅助祭仪。在甲骨文中，“侑”可作“岁”祭的辅助祭仪，例如：

癸巳卜，贞：侑上甲岁？

弜侑岁？(屯 1116)(历二)

辛酉贞：于来丁卯侑父丁岁？(屯 723)(历二)

辛亥贞：壬子侑多公岁？(补 10429 乙)(历二)

上引第一例的“侑上甲岁”，应该是为对上甲的岁祭而举行侑祭，“侑”祭是“岁”祭的辅助祭仪。“弜侑岁”中的“侑岁”，也是为岁祭举行“侑”祭的意思，两者之间并不是并列关系。上引第二例中的“侑父丁岁”、第三例中的“侑多公岁”跟第一例“侑上甲岁”是一样的结构，可见“侑”祭是“岁”祭的辅助祭仪。

由例(45)、例(46)来看，“侑”祭也应该是“日”祭的辅助祭仪。例(45)中的“侑日父己”是说为日祭父己而举行侑祭，例(46)中的“侑日”是说为日祭而举行侑祭，可见侑祭也是日祭的辅助祭仪。对于例(46)，常玉芝曾做过分析，“夷己又日”即是问在己日举行“又(侑)”祭日神

的祭祀可以吗<sup>⑧</sup>?此说应不可从。两例中的“侑日”应该是同义的(都是无名类卜辞),例(45)的“日”后出现了祭祀对象“父己”名,这里的“日”显然是祭祀动词名,“日”是祭名,例(46)中的“日”亦然,只是“日”后没有出现祖先名。

## 五、祭名“日”表处所和时间

祭名“日”在具体的语境中,有时并不表示祭祀,而是表示举行日祭的场所或举行日祭的时间。

### (一)祭名“日”表示处所

祭祀动词有时并不表示祭祀,而是表示举行这种祭祀的场所<sup>⑨</sup>。作为祭名的“日”也可以表示处所,例如:

(47)己巳卜,何贞:王往于日,不遘雨;奉,吏吉?允雨,不遘。四月。(补9539)(事何)

(48)辛巳卜,何贞:王往于日 遘 遘? (合27775)(事何)

(49)兄辛岁,吏 邲 各于日 敝? (合27625)(历无)

(50)邲各日,王受祐?(合29802)(无名)

(51)旦其 敝 煮,邲各日,有正?(合31116)(无名)

(52)于入自日 酹,王受祐?

于入自夕裸 酹,王受祐?(屯2483)(无名)

(53) 吏日[敝]?

于入自日西□?(合29713)(无名)

上引例(47)中的“王往于日,不遘雨”是卜问:王前往日祭的场所,会不会遇到雨。“日”表示举行日祭的场所。例(48)同此,只是“王往于日”之后有残缺。例(49)中的“各”读为“格”,是“来、至”的意思。“各于日”是指来到了举行日祭的场所。“邲”读为“比”,是介词,是等到的意思,“各于日”作“比”的宾语。“邲”前的“吏”是语句焦点的标记。“吏邲各于日 敝”是说等到来到日祭场所时举行 敝 祭。把例(50)中的“邲各日”与例(49)中的“邲各于日”相比较,应知例(50)中的“各日”是“各于日”的省略,“邲各日”是省略了谓语中心。例(50)是卜问:等到来到日祭场

所时做某事,王会受到祐助吗?例(51)中的“各日”不是作介词的宾语,而是自成一个短句,它跟例(50)中的“各日”是一个意思。例(51)是说,早晨若举行“ 敝 煮”祭,然后前往日祭场所,适宜吗?对于卜辞中的“各日”,陈梦家、赵诚都训为“落日”,但是“各日”和“入日”如何区别?赵诚说要待考。刘兴隆也认为“各日”即“落日”<sup>⑩</sup>。这种说法不可信。卜辞中的“各日”义同于“各于日”,即来到日祭场所的意思。例(52)中的“入自日”是说从日祭的场所进入的意思。“入自日”做介词“于”的宾语,整个介宾短语的意思是到从日祭场所进入时。“于入自日”这个介宾短语作状语,谓语中心是“酹”。第二条卜辞中的“入自夕裸”,是说自“夕裸”祭场所进入,“夕裸”是晚上举行裸祭。例(52)是卜问进行酹祭的时间,是到“入自日”时酹祭好,还是到“入自夕裸”时酹祭好。例(53)中的“入自日”跟例(52)中的“入自日”是一样的结构,同样的意义,都是讲从日祭场所进入,“西”其实应该释为“凶”,读为“斯”,是“就”的意思。例(52)卜问举行 敝 祭的时间:在举行日祭时 敝 祭好,还是到从日祭场所进入后就进行 敝 祭好。对例(53),宋镇豪认为其中的“入”是指 敝 祭时的行为,“日”与“日西”对文,“日”是白天,“日西”是以方位记时,指太阳西入时,这是以太阳西落的周日视运动为依据<sup>⑪</sup>。宋先生的说法可以商榷。

### (二)祭名“日”表时间

上引例(53)中“入自日”的“日”是表示处所的,而“ 吏日[ 敝 ]”中的“日”则是表示时间的。类似的例子还有不少。例如:

(54)气日 酹?

于日 禘 酹?(屯2366)(历二)

(55)贞:于既日?二月。(合22859)(出二)

(56) 遘 于 实, 吏 今 羌 甲 日 鼎?(合27258)(无名)

(57)贞: 吏 上 甲 日 斫? / 丁 丑 卜, 宀 贞: 吏 河 日 斫?(合1182)(宾三)

(58) 吏 小 乙 日 禘, 王 受 [ 祐 ]?(合27094)(无名)

(59)甲寅贞:伊岁,遘报丁日? / 甲寅贞:伊岁,遘大丁日?(屯1110)(历二)

(60)乙酉卜,何贞:祖丁祐,其遘于日?(合27282)(何一)

上引例(54)中的“气”,可读为“汜”。《诗经·大雅·民劳》:“民亦劳止,汜可小康。”郑玄笺:“汜,几也。”<sup>[5]</sup>例中的“日”是表示举行日祭的时间。“禘”义同于“卒”。这对卜辞卜问:是将近日祭时酹祭呢,还是到日祭结束时酹祭呢?例(55)“于既日”是介宾短语,其后省略了谓语中心词。这是卜问:到结束日祭时做某事好呢?例(56)中的“羌甲日”也是表示时间的,尤其能说明问题的是,在“羌甲日”之前还有时间名词“今”,“夷今羌甲日鼎”是说在今天羌甲受日祭时举行“鼎”祭。卜辞中的“鼎”可表祭仪,用作动词,如:“王其鼎,有大雨?”(合30013)例(57)中的“斝”,从弓从斤,姚孝遂认为在卜辞中可训为人名或祭名,作祭名时是动词<sup>⑧</sup>。例(57)是卜问:是在上甲受日祭时举行“斝”祭呢,还是在河神受日祭时举行“斝”祭呢?例(58)中的“小乙日”也是表示时间的,这是卜问:若在小乙受日祭时举行禘祭,王会受到佑助吗?例(59)中的“遘”,表示迎遇鬼神的仪式,是为其他祭祀而举行的辅助祭仪。此例中的“遘”是为“伊岁”祭而举行的,“遘”后的“报丁日”“大丁日”都是表示时间的。例(59)卜问:将对伊举行岁祭了,是在报丁受日祭时举行遘礼呢,还是在大丁受日祭时举行遘礼呢?例(60)很说明问题,其中的“遘”是为“祖丁祐”而举行的,“日”表示举行“遘”礼的时间,在“日”前有介词“于”,是到的意思。“遘于日”就是到日祭时举行遘礼。

## 结 语

甲骨文中的“日”字像太阳之形。作为祭名的“日”,应该是在白天进行祭祀的意思,跟作为祭名的“夕”意思相反,祭名“夕”是在夜间进行祭祀的意思。

“日”祭的对象主要是人鬼。主要有以下几类,一是先公,有上甲、报丁、三报、示癸等;二是先王,有大乙、成、大丁、大甲、大庚、小甲、中丁、祖乙、小祖乙、祖辛、羌甲、祖丁、小乙、父乙、父己、父甲、父丁等;三是先兄,有兄庚;四是先妣,有示壬夷妣庚、大戊夷妣壬、妣庚、妣辛、妣癸

等;五是先母,有母戊、母癸等;六是其他,有伊尹、小辞等。有时是河,河指河神,属于地祇。

“日”祭的祭牲,有“牛”“羊”“羌”等。

“日”祭的辅助祭仪,有“宾”“酹”“叙”“侑”等。

祭名“日”还可以表示举行“日”祭的处所,这种“日”一般作介词“于”“自”的宾语,“于”“自”前的动词一般是运动动词,如“往”“各”“入”等。“各”后的介词“于”可以省略,即“各于日”可省略为“各日”,“各日”并不是落日的意思。卜辞中没有“日西”这样的短语,准确地说应释为“日凶”,“日”仍是表示举行日祭的场所,“凶”是“就”的意思。

祭名“日”及其所在短语可以表示举行日祭的时间,可以出现在介词“于”之后,也可以出现在语气副词“夷”之后,还可以出现在表示祭祀礼仪的“遘”之后,“遘”与祭名“日”及其所在短语之间,可以用介词“于”,也可以不用。

总之,“日神”意义的“日”和祭祀意义的“日”,两者字形虽然相同,但区分明确,并不相混,不会出现下面的情况:日字既表示祭法,又表示献祭的对象——日神。

## 注释

- ①徐中舒主编:《甲骨文字典》,四川辞书出版社1989年版,第719—721页。②赵诚:《甲骨文简明词典——卜辞分类读本》,中华书局2009年版,第4页,第262页。③于省吾主编:《甲骨文字诂林》第二册,中华书局1996年版,第1090—1095页。④⑪崔恒昇:《简明甲骨文字典》,安徽教育出版社2001年版,第100页。⑤⑫刘兴隆:《新编甲骨文字典》,国际文化出版公司2005年版,第382页。⑥⑬陈年福:《甲骨文词义论稿》,上海古籍出版社2007年版,第166页。⑦⑭孟世凯:《甲骨学辞典》,上海人民出版社2009年版,第136页。⑧⑯赵伟:《殷墟甲骨语词汇释》,河南大学博士学位论文,2018年,第322—323页。⑨郭旭东、张源心、张坚主编:《殷墟甲骨学大辞典》,中国社会科学出版社2020年版,第75页,第462页。⑩⑰⑱何靖:《日字构形与商代日神崇拜及人头祭》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》1993年第3期。⑲赵伟:《殷墟甲骨语词汇释》,河南大学博士学位论文,2018年,第322页。郭旭东、张源心、张坚主编:《殷墟甲骨学大辞典》,第75页,第462页。⑳[美]艾兰著、汪涛译:《龟之谜——商代神话、祭祀、艺

术和宇宙观研究》，商务印书馆2010年版，第68页。⑬⑭⑮⑯蔡哲茂：《殷卜辞“王宾日”再辨析》，载《甲骨文与殷商史》第七辑，宋镇豪主编，上海古籍出版社2017年版，第93—112页。⑰⑱张玉金：《宾字句的句法结构》，《古汉语研究》1993年第2期。⑲张玉金：《甲骨卜辞语法研究》，广东高等教育出版社2002年版，第93—115页。⑳孟世凯：《甲骨学辞典》，上海人民出版社2009年版，第82页。㉑㉒㉓胡厚宣：《殷代之天神崇拜》，载《甲骨学商史论丛初集》第2册，成都齐鲁大学国学研究所专刊1944年版，第301—302页。陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社1956年版，573—574页。何靖：《日字构形与商代日神崇拜及人头祭》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》1993年第3期。㉔张玉金：《宾字句的句法结构》，《古汉语研究》1993年第2期。㉕张玉金：《释殷墟甲骨文中的“酹”》，载《古文字研究》（第三十四辑），中华书局2022年版。㉖㉗常玉芝：《商代日神（东、西方神，东、西母）崇拜》，《晋阳学刊》2010年第6期。㉘张玉金：《论殷墟甲骨文非处所词语的处所化》，《古

汉语研究》2021年第2期。㉙陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社1956年版，第573页。赵诚：《甲骨文简明词典——卜辞分类读本》，中华书局2009年版，第4页。刘兴隆：《新编甲骨文字典》，国际文化出版公司2005年版，第382页。㉚宋镇豪：《甲骨文“出日”、“入日”考》，《出土文献研究》，中华书局1985年版，第35—40页。㉛于省吾主编：《甲骨文字诂林》第三册，中华书局1996年版，第2622页。

#### 参考文献

- [1]于省吾.甲骨文字诂林:第2册[M].北京:中华书局,1996:1089.
- [2]左丘明.国语[M].韦昭,注.胡文波,校点.上海:上海古籍出版社,2015:25.
- [3]十三经注疏:周礼注疏[M].郑玄,注.贾公彦,疏.彭林,点校.上海:上海古籍出版社,2010:765.
- [4]赵诚.甲骨文简明词典:卜辞分类读本[M].北京:中华书局,2009:236.
- [5]马瑞辰.毛诗传笺通释[M].陈金生,点校.北京:中华书局,2015:918.

## On the “Ri” (日) Sacrifices and Related Issues in the Shang Dynasty

Zhang Yujin, Zhu Tian

**Abstract:** According to the oracle bone inscriptions from the Yin Ruins, the character “Ri” (日) functions as a sacrificial name, referring to rituals conducted during the day. The primary objects of the “Ri” sacrifices are ghosts and ancestral spirits, categorized as follows: first, the deceased father; second, the deceased kings; third, the deceased elder brothers; fourth, the female ancestors; fifth, the deceased mothers; sixth, other ghosts and gods. In some cases, the river deity is also the sacrificial object. The sacrificial animals for the “Ri” sacrifices include cattle, sheep, and Qiang people. Auxiliary sacrificial rites for the “Ri” sacrifices include bin(宾), you(酹), sui(黍), you(侑), and others. The term “Ri” can also denote the location of these sacrifices, often appearing as the object of prepositions like yu(于) or zi(自). The verb preceding yu or zi is usually a motion verb, such as wang(往), ge(各), or ru(入). The preposition yu after ge(各) can be omitted, so geyuri(各于日) can be simplified to geri(各日), which does not signify sunset. The phrase rixi(日西) is absent from divination texts and should be interpreted as rixin(日凶), where “Ri” still indicates the location of the “Ri” sacrifices, and xin(凶) means “to approach”. “Ri” and its associated phrases can indicate the timing of sacrifices, appearing after the preposition yu or the modal adverb hui(曷) and may follow gou(遘), which denotes sacrificial rites. Between gou and “Ri” or its phrases, the preposition yu can be used or omitted.

**Key words:** oracle bone inscriptions; the Shang Dynasty; Ri (日) sacrifices

[责任编辑/小珂]



## 兒方尊、方彝与穆王前期南土的史与地\*

黄锦前

**摘要:** 兒方尊、方彝应系穆王前期器。铭文记南淮夷侵伐董、庸即庐子国,兒追攻获胜,以所俘获之器作铸彝器以志之。铭文所载穆王前期淮夷作乱应国奉命平叛的史实,可补文献记载之阙,与十月敌簋及应侯视工诸器所记厉王时期淮夷作乱应国奉命平叛之事互为印证,可进一步加深对应国在周代南土地的地位和作用及穆王时期南土地形势的认识。过去争议不决的西周金文“蜀”的地望,也可因此而确定在今河南新郑西南。兒的身份,应与敌及格仲相仿,系应国高级贵族。兒方尊、方彝、应鏹方尊、方彝、寿罍尊及罍簋等器,年代相同,皆为穆王前期,器形、纹饰风格近似,其来源和经历或相同,皆盗掘自平顶山应国墓地,皆系应国重器。

**关键词:** 兒;蜀;应国;南淮夷;南土

**中图分类号:** K221

**文献标识码:** A

**文章编号:** 2095-5669(2025)06-0083-08

香港大唐国际2019秋季拍卖会展示了一组西周兽面纹方彝和方尊<sup>①</sup>,方彝长方体,侈口方唇,颈微束,腹外鼓,圈足沿外侈,有阶,盖作四阿屋顶形,上有四阿顶方钮,通体有四道扉棱。盖面和盖钮饰大饗饗纹,圈足饰对首卷鼻夔纹,通体以细密的雷纹填地。尊为天圆地方式,圆广口,粗颈,腹部呈椭圆形,向外微鼓,方形圈足,下有阶,通体有四道扉棱。口沿下饰蕉叶纹,内填倒立卷鼻夔纹,腹饰有首无身减省式大饗饗纹,双兽角向上相对内卷,角上端粗圆下端细锐,似卷云状,圈足饰两两相对卷鼻夔纹,皆以雷纹填地。

拍卖介绍云,与方彝器形、纹饰接近的有山西绛县横水棚国墓地M1006出土的觀尔方彝、德国柏林东亚艺术博物馆收藏的马方彝<sup>②</sup>等。与方尊形制近似的有1963年扶风法门镇齐家村西周铜器窖藏出土的日己方尊(《铭图》11777)、

绛县横水墓地M1006出土的觀尔方尊(《铭图》11765)、1981年4月7日出现于伦敦富士比拍卖行的甗方尊<sup>③</sup>、日本某收藏家所藏的作厥文祖方尊(《铭图》11793)等。方尊、方彝铜质精良,纹饰绮丽,时代可以确定在西周中期前段,应在穆王世。

此组方尊、方彝器形、纹饰与横水棚国墓地、齐家村西周铜器窖藏等出土和传世者接近,年代也应近同,同样应系穆王前期器。

香港翰海拍卖有限公司2016秋季拍卖会(青铜年代II)展出的一组应鏹方尊(《铭三》1006)、方彝(《铭三》1148),器形、纹饰与此组方尊、方彝皆近同。前述山西绛县横水西周棚国墓地M1006出土一组觀尔方尊、方彝(M1006:105)及觥(M1006:107)(《铭图》13662),尊、彝器形、纹饰与兒方尊、方彝及应鏹方尊、方彝亦皆近同。

收稿日期:2025-05-29

\*基金项目:国家社会科学基金中国历史研究院重大历史问题研究专项重大招标项目“考古学视野下中华民族共同体意识的形成与发展研究”(22VL002)、中国历史研究院“兰台青年学者计划”项目(2022LTQN605)。

作者简介:黄锦前,男,江苏师范大学语言科学与艺术学院教授、博士生导师(江苏徐州 221009),主要从事古文字、出土文献、文物考古以及中国古代历史、语言与文明研究。

## 一、铭文内涵

方彝盖、器内均铸铭文，作：

唯王八月，戎伐菑、虢，及酄、蜀，追攻于蒿，  
兒用俘器铸旅彝，子子孙孙永用。（《铭三》1150、  
1151）

“唯王八月”，“王”指穆王。“戎伐菑、虢，及酄、蜀”，“戎”据上下文应指南淮夷，铜器铭文中淮夷又称“淮戎”“戎”，如戎方鼎<sup>④</sup>“王用肇使乃子戎率虎臣御淮戎”、晋侯铜人（《铭图》19343）“唯五月，淮夷伐格，晋侯搏戎，获厥君师”。

西周早期的铜器有菑伯鼎、菑伯簋，铭文分别作：

菑伯作旅尊彝。（《集成》2155、2156）

菑伯作旅尊彝，八五一。（《集成》  
10571）

又有菑临鼎、菑临簋，铭文分别作：

菑临作父乙宝尊彝。（《集成》4.2312）

菑临作父乙宝尊彝。（《集成》3647、  
3648）

可见菑系国族名。西周晚期铜器又有菑生匜（有伯君匜）铭作：

唯有伯君菑生自作匜，其万年子子孙孙  
用宝用之。（《集成》10262）

“生”应读作“甥”，“菑生”即菑之外甥，其母系菑国族之女。匜曲口阔流，后有龙形螭，龙口衔沿，下有四夔龙扁足。口沿饰变形兽体纹，腹饰瓦纹，系南土汉淮一带常见的风格。铭文字体亦系汉淮一带的风格特征，因此菑应在南土汉淮流域一带。

商代晚期的小子鬲卣铭曰：

乙巳，子命小子鬲先以人于菑，子光赏鬲  
贝二朋，子曰：贝唯丁，蔑汝历。用作母辛  
彝，在十月，月唯，子曰：命望人（夷）方罍。  
（盖铭）（集成 5417；《铭图》13326）

“菑”显系地名，据卣铭，应与人（夷）方相距不远。结合上揭菑伯、菑临诸器及菑生匜，尊及方彝的“菑”系国族名兼地名，在南土汉淮流域一带。

史密簋“故南夷虢、虎，会杞夷、舟夷、藿不折，广伐东国齐师、族土、遂人，乃执鄙寡亚”

（《铭图》05327），“虎”即虎方，“虢”为南夷方国名，李学勤云即古庐子国，在今安徽庐江西南<sup>⑤</sup>。《汉书·地理志》“庐江郡”颜师古注引应劭曰：“故庐子国。”<sup>[1]</sup>《通典》州郡十一古扬州庐江郡“庐州”云：“古庐子国也，春秋舒国之地。”<sup>[2]</sup>古文字中“虢”（帮母鱼部）与“卢”（来母鱼部）音近可通<sup>⑥</sup>。

九年卫鼎“唯九年正月既死魄庚辰，王在周驹宫，格庙，眉敖者虢卓吏视于王，王大觝”（《集成》2831），眉敖使者觐见王，亦应系履行纳帛等封建义务。“虢”或与史密簋“故南夷虢、虎”的“虢”同，即庐方、古庐子国，系南夷之一。

伯戾父簋“唯王九月初吉庚午，王出自成周，南征，伐服、孳、英、桐、濞”（《铭图》05276、05277），猷钟（宗周钟）“王肇遘省文武勤疆土，南国服、孳，敢陷处我土，王敦伐其至，翦伐厥都，服、孳乃遣闲来逆昭王，南夷、东夷俱视，廿又六邦”（《集成》260），“服”为南土小国。

过去徐中舒云“反、濮古同在帮并母，疑反子即《牧誓》微、卢、彭、濮人之濮”<sup>[3]</sup>，杨树达亦云“以音求之，反盖经传之濮也”，即《左传·昭公九年》“巴、濮、楚、邓，吾南土也”之“濮”，亦称“百濮”<sup>⑦</sup>。笔者曾引徐、杨二氏之说并加以肯定<sup>⑧</sup>，实误。湖北随州叶家山墓地出土一件濮监簋（M107:2）<sup>⑨</sup>，“濮”字作，与“反”判然有别。“服”古音为并母职部，与“虢”“卢”皆近，结合铭文所涉有关地理来看，“服”应读作“虢”或“卢”，即庐子国。

“及酄、蜀”，“酄”“蜀”据上下文可知应皆系地名。鄂君启车节“自鄂市，就阳丘，就方城，就兔禾，就栖（柳）焚（焚），就颍阳，就高丘，就下蔡，就居巢，就郢”（《集成》12110、12111、12112），《左传·宣公九年》：“楚子为厉之役故，伐郑。晋郟缺救郑。郑伯败楚师于柳焚。”杜预注：“柳焚，郑地。”<sup>[4]</sup><sup>4070</sup>“酄”与“柳焚”的关系待考。1972年，安徽阜阳颍上县赵集出土一件商代晚期的爵<sup>⑩</sup>，盩内腹壁有铭文“酉”字，应系徽记符号，这种徽记符号一般标示族氏（国族），往往也兼为地名。周人伐南淮夷，今安徽阜阳颍上一带处于南淮夷和应国之间，是伐南淮夷的必经之地，“酄”与“酉”或不无关联，详细情况待考。

“蜀”见于班簋铭，作：

唯八月初吉，在宗周，甲戌，王命毛伯更虢城公服，屏王位，作四方极，秉鯀、蜀、巢，命锡铃、勒，咸。王命毛公以邦冢君、徒馭、或人伐东国瘠戎。王命吴伯曰：以乃师左比毛父。王命吕伯曰：以乃师右比毛父。遣命曰：以乃族从父征，诞城卫父身。三年靖东国，亡不成眈天畏，否畀纯陟。（《集成》4341）

“秉鯀、蜀、巢”，“鯀”见于2003年陕西岐山周公庙遗址祝家巷发现的周初背甲C10④4:2刻辞“唯五月哉死霸壬午，翦繁”<sup>⑩</sup>，“翦繁”亦即伐繁。又鞞<sup>⑪</sup>、鞞壶<sup>⑫</sup>“唯正月既死霸庚申，王在宗周，王朝命鞞使于鯀（繁）”，“鯀”即“繁”，亦即《左传》的繁阳，曾伯霁簋（《集成》4631、4632）、曾伯霁壶<sup>⑬</sup>、鄂君启车节、晋姜鼎（《集成》2826、《铭图》02491）、戎生编钟<sup>⑭</sup>及繁阳之金剑（《集成》11582）等的“繁汤”“繁阳”，在今河南新蔡县东北。“巢”即陕西岐山凤雏出土卜甲H11:110“征巢”<sup>⑮</sup>、长安张家坡墓地所出蔡侯鼎“蔡侯获巢，掎厥金冑”（《集成》2457）等的“巢”，《尚书·旅巢命》序“巢伯来朝，芮伯作《旅巢命》”<sup>⑯</sup>，其地在今安徽巢湖东。“蜀”，学者或以为在山东，即《春秋·成公二年》“十有一月，公会楚公子婴齐于蜀”<sup>⑰</sup>及《国语·楚语》“（楚灵王）而后使太宰启疆请于鲁侯，惧之以蜀之役”<sup>⑱</sup>的鲁地蜀（《左传·宣公十八年》：“楚庄王卒，楚师不出。既而用晋师，楚于是乎有蜀之役。”杜预注：“蜀，鲁地，泰山博县西北有蜀亭。”<sup>⑲</sup>）；或以为在今河南禹州市东北、新郑市西南<sup>⑳</sup>，即《竹书纪年》“（夷王）二年，蜀人、吕人来献琮玉，宾于河，用介珪”<sup>㉑</sup>之蜀，《庄子·外物》：“苕弘死于蜀，藏其血三年，化而为碧。”<sup>㉒</sup>“蜀”亦即此。李学勤则认为系今四川成都盆地的蜀，位于巴国之西<sup>㉓</sup>。今据兒诸器铭文，蜀的地望显然应在今河南新郑附近说为是。

1977年陕西岐山凤雏出土的西周早期卜甲H11:68“伐蜀”、H11:97“克蜀”<sup>㉔</sup>，李学勤云两者的“蜀”字写法和班簋一样，卜辞的“伐蜀”“克蜀”有可能同《世俘》所记武王伐纣后命新荒伐蜀是同一件事情，揣想纣死后，商臣霍侯等逃亡入蜀，武王遣军追击，将霍侯等擒获<sup>㉕</sup>。李学勤云两者的“蜀”字写法和班簋一样，意即“蜀”所

指相同，可信。但是凤雏卜甲的年代，或早不到周初<sup>㉖</sup>，卜辞的“伐蜀”“克蜀”同《世俘》所记武王伐纣后命新荒伐蜀因而也就不大可能是同一件事。《逸周书·世俘》所载“新荒伐蜀”事，蒙文通指出：

蜀在梁州，梁州以外还别有个蜀。《逸周书·世俘》说：“庚子……新荒命伐蜀；乙巳，新荒蜀磨至，告禽。”从庚子到乙巳，不过五天，往伐蜀的将领就回来了。这显然不是梁州蜀，而是距离牧野不远的蜀；也就不是从武王伐纣的蜀，而是与纣同党的蜀。这必然别是一个蜀。决无刚刚败殷于牧野的几天之后，就来伐自己伙伴的道理。<sup>㉗</sup>

其说是。林向亦云：“庚子伐蜀，乙巳自蜀至，前后才6天，这个蜀只能是在牧野附近，绝不可能远征成都平原的。”<sup>㉘</sup>王先胜认为，“新荒伐蜀”之“蜀”很可能即新郑附近之蜀<sup>㉙</sup>。陈梦家云蜀不知所在，《竹书纪年》“夷王二年，蜀人、吕人来献琮玉，宾于河，用介珪”，或即此蜀<sup>㉚</sup>。白川静云，如果认为吕是申吕之吕的话，蜀也应是其邻接之地。在卜辞中所见的蜀跟缶并称例颇多，有卜殷王对缶的亲征之例，在殷王的行动圈之内，似乎是河南西部的古族<sup>㉛</sup>。此说可信。

根据上文的分析，蜀应在今河南禹州与新郑之间，与位于今河南平顶山一带的应国邻近，故淮夷内侵及蜀，应国奉命追拦，与当时的历史地理形势也相吻合。据上下文，酃应在蜀及南淮夷之间，由此观之，上述酃的地望，应在今安徽颍上一带的可能性较大，具体待考。

《左传·庄公十四年》：“郑厉公自栎侵郑，及大陵，获傅瑕。”<sup>㉜</sup>又《庄公十六年》：“秋，楚伐郑，及栎。”<sup>㉝</sup>二者皆与方彝铭“戎伐董、虢，及酃、蜀”文例相近。

“追攻于蒿”，“蒿”据上下文和有关文例看应系地名，类似文例在铜器铭文中屡见，如：

(1)十月敌簋：唯王十月，王在成周，南淮夷適、爰内伐涇、昴、参原、裕敏、阴阳洛，王命敌追拦于上洛、煜谷，至于伊班、长榜，捷首百，执讯卅，夺俘人四百，献<sup>㉞</sup>于荣伯之所，于煜衣諱，复付厥君。（《集成》4323、《铭图》05380）

(2)不嬰簋：唯九月初吉戊申，伯氏曰：

不嬰，馭方、獬狁广伐西俞，王命我羞追于西……余命汝御追于罍。(《集成》4328、4329)

(3)多友鼎：唯十月，用獬狁方兴，广伐京师，告追于王，王命武公：“遣乃元士，羞追于京师。”武公命多友率公车羞追于京师。癸未，戎伐笋，卒俘，多友西追……追搏于世，多友又左折首执讯，乃鞫追，至于杨冢。(《集成》2835)

(4)卅二年述鼎：戎獬狁出，捷于井阿，于历岩，汝不歆戎，汝光长父以追博戎，乃即宕伐于弓谷，汝执讯获馘，俘器车马。<sup>⑤</sup>

(5)或簋：唯六月初吉乙酉，在堂师，戎伐覲，或率有司、师氏奔追袭戎于械林，搏戎胡。朕文母竞敏寤行，休宕厥心，永袭厥身，俾克厥敌，获馘百，执讯二夫，俘戎兵：盾、矛、戈、弓、箛、矢、褱、胃，凡百有卅又有五款，将戎俘人百有十有四人。卒搏，无戮于或身，乃子或拜稽首，对扬文母福烈，用作文母日庚宝尊簋，俾乃子或万年，用夙夜尊享孝于厥文母，其子子孙孙永宝。(《集成》4322)

又《左传·庄公十八年》“夏，公追戎于济西”<sup>[4]3847</sup>，亦可证。“蒿”应读作“郊”，应指上文“蜀”之郊外。《左传·桓公十四年》“冬，宋人以诸侯伐郑……入，及大逵。伐东郊，取牛首”<sup>[4]3815</sup>可以作证。

“攻”，原作“工”。《战国策·西周策》：“败韩魏……取蔺、离石、祁者，皆白起。是攻用兵。”高诱注：“攻，巧玄也。”吴师道补正：“‘攻’‘工’字通借。”<sup>[13]</sup>“攻”者，伐也。子犯编钟“唯王五月初吉丁未……诸楚荆不听命于王所，子犯及晋公率西之六师搏伐楚荆，孔休，大攻楚荆，丧厥师，灭厥孤”<sup>⑥</sup>，吴王姑雎汧雎剑(吴王余昧剑、寿梦之子剑)“攻敌王姑发难，寿梦之子，馘馘郟之义弟，初命伐麻，有获。荆伐徐，余亲逆袭之，败三军，获[车]马，支七邦君”<sup>⑦</sup>，寔鼎“王命遣捷东反夷，寔肇从遣征，攻踰无敌，省于人身”(《集成》2731)。

“兒用俘器铸旅彝”，“兒”系作器者和器主。金文中类似文例很多，如：

(1)过伯簋：过伯从王伐反荆，俘金，用作宗室宝尊彝。(《集成》3907)

(2)寔鼎：王命遣捷东反夷，寔肇从遣征，攻踰无敌，省于人身，俘戈，用作宝尊彝。(《集成》2731)

(3)引簋：唯正月壬申，王格于奠大室。王若曰：“引，余既命汝更乃祖总司齐师，余唯申命汝，锡汝彤弓一、彤矢百、马四匹，敬乃御，毋败绩。”引拜稽手，对扬王休，同随追，俘吕兵，用作幽公宝簋。(《铭图》05299、05300)<sup>⑧</sup>

## 二、史料系联

上揭十月敌簋铭全文作：

唯王十月，王在成周，南淮夷遁、爰内伐洹、昴、参原、裕敏、阴阳洛，王命敌追拦于上洛、煜谷，至于伊班、长榜，捷首百，执讯卅，夺俘人四百，献于荣伯之所，于煜衣諱，复付厥君。唯王十又一月，王格于成周太庙，武公入佑敌，告擒馘百、讯卅。王蔑敌历，使尹氏授赉敌圭瓚、妥贝五十朋，锡田于斂五十田，于早五十田，敌敢对扬天子休，用作尊簋，敌其万年子子孙孙永宝用。(《集成》4323、《铭图》05380)

簋铭记厉王时淮夷伐内侵敌奉命追拦之事，与兒方尊、方彝铭文语境及措辞均接近。

类似者还有近年山西翼城大河口墓地出土的格仲鼎(M2002:9)<sup>⑨</sup>、簋(M2002:8、33)<sup>⑩</sup>，铭作：

唯正月甲午，戎捷于丧(桑)遽(原)，格(霸)仲率追，获讯二夫，馘二，对扬祖孝(考)福，用作宝鼎/簋。

“格”即“霸”，是与晋相邻的小国，据大河口墓地的发掘，其地应在今山西翼城县一带<sup>⑪</sup>。“丧(桑)遽(原)”与敌簋的“参原”为一地，推测应在霸国境内，或与霸国邻近<sup>⑫</sup>。格仲鼎、簋所记内容与语境亦与兒方彝及十月敌簋近同，另不嬰簋“馭方、獬狁广伐西俞，王命我羞追于西”，记事内容与语境亦近，皆可以帮助理解兒方彝铭文。

又霸伯盘(M1017:41)、晋侯铜人铭曰：

唯正月既死霸丙午，戎大捷于霸，霸伯搏戎，获讯一夫，霸伯对扬，用作宜姬宝盘，孙孙子子其万年永宝用<sup>⑬</sup>。

唯五月，淮夷伐格，晋侯搏戎，获厥君

豕师，侯扬王于兹。(《铭图》19343)

盘铭记穆王前期馭戎南侵，至于霸，霸伯搏戎。铜人铭记厉王时淮夷侵犯格国，晋侯率军搏戎，并擒获其君长。盘及铜人铭文记事也皆与上述诸器相近，铜人铭与应侯视工鼎“用南夷逆敢作非良，广伐南国，王命应侯视工曰：征伐逆。我禹命翦伐南夷逆，我多俘戈<sup>⑤</sup>，余用作朕烈考武侯尊鼎”<sup>⑥</sup>及应侯视工簋(Ⅱ)“唯正月初吉丁亥，王若曰：应侯视工，哉淮南夷逆敢搏厥众鲁，敢加兴作戎，广伐南国。王命应侯征伐淮南夷逆，休克，翦伐南夷，我俘戈”<sup>⑦</sup>所记皆系厉王时和淮夷战争的史事。另上揭或簋、多友鼎、卅二年迷鼎等有关战争的记载，也多可与尊、彝铭文相互发明，加深对其记事背景的认识。

对照晋侯铜人、十月敌簋与应侯视工诸器及格仲鼎、簋与霸伯盘等，其铭文反映的是穆王前期淮夷作乱，应国奉命平叛的史实，可补文献记载之阙。

周初为巩固统治，周王大规模分封宗室，作为王朝的屏藩。西周早期的淮域与江汉地区，主要有应、曾、鄂、楚、邓、都、蔡等封国，其中应、曾、蔡是姬周同姓封国。周文王子南宫，在周初被成王册命为曾侯，在今随州一带立国，作为江汉地区战略防御的核心，与在今河南平顶山的应国和上蔡的蔡国，形成犄角之势，共同构成了周王朝在江汉、淮域战略防御体系的核心，牵制江汉流域的鄂、楚、邓等异姓诸侯，同时与应、蔡一起，镇守淮域的淮夷诸邦，作为南土的屏障。《国语·郑语》载史伯云：“当成周者，南有荆蛮、申、吕、应、邓、陈、蔡、随、唐。”<sup>[6]461</sup>

封曾于江汉，是为了牵制淮域及江汉的异姓诸侯。曾侯與编钟“王逝命南公，营宅汭土，君庇淮夷，临有江夏”<sup>[14]</sup>，实即言其对荆蛮及南淮夷的震慑牵制作用。位于今随州的曾国，是江汉地区战略防御的核心，也是整个南土战略防御体系的核心，地位与齐、鲁、燕、卫等诸侯相当，是周代南土的方伯。位于今河南上蔡一带的蔡国，是周王朝对南淮夷的前哨和桥头堡，担负着直接监视和牵制南淮夷诸邦的使命。

十月敌簋记王命敌追拦南淮夷于上洛等地、应侯视工鼎及簋记厉王时敌与应侯视工奉命追拦、征伐南淮夷事，皆表明应国对抵御南淮

夷、屏藩周室所起的重要作用。南淮夷内侵，作为桥头堡和第一道防线的蔡国首当其冲，其次是位于其后方的应国。蔡国抵挡不住，第一道防线失守，淮夷入侵至沔、昝、参原、裕敏、阴阳洛等周人统治的核心地带，即应国及成周附近，因而王命敌追拦于上洛等地，命应侯视工伐南淮夷。由此可见，周王朝在南土淮域及江汉地区的管理模式是：曾作为南土的方伯，系诸侯之长，应国和蔡国处于辅助地位，牵制鄂、楚、邓、都等异姓诸侯及南淮夷诸邦。

总之，兒方尊、方彝所记穆王前期南淮夷内侵之事，与十月敌簋及应侯视工诸器所记厉王时期淮夷作乱应国奉命平叛之事可互为印证，可进一步加深我们对应国在周代南土地区的地位和作用及穆王时期南土地区形势的认识。兒的身份，应与敌及格仲相仿。格仲系霸伯尚之弟<sup>⑧</sup>。十月敌簋的敌与1986年河南平顶山应国墓地出土的公作敌鼎(M95:102)(《铭图》02301、02302)、公作敌簋(M95:100)(《铭图》05072、05073)的敌为同一人，系应侯视工之弟<sup>⑨</sup>。

### 三、追根溯源

上揭与兒方尊、方彝形制、纹饰均近同的应鍾方尊、方彝，据介绍亦系香港藏家旧藏，曾先后于2000年、2008年在台北和纽约苏富比春季拍卖行展出<sup>⑩</sup>。方尊与方彝为同组器，纹饰风格、铭文完全相同。盖内壁与器内底铸有对铭：

应鍾作宗宝尊彝。

“应鍾”应系应国贵族名鍾者。结合上述兒方尊、方彝的器形、纹饰及铭文内容，兒方尊、方彝与应鍾方尊、方彝的来源可能相同，即盗掘自河南平顶山应国墓地，其流传经历也大致相同。

上揭山西绛县横水墓地出土的觀尔方尊、方彝及觥，铭文分别作：

(1)觀尔方尊：觀尔作父丁宝尊彝，孙孙子其永宝，钺。(《铭图》11765)

(2)觀尔方彝：觀尔作父丁宝尊彝，孙孙子其永宝，钺。(《铭图》11535)

(3)觀尔觥：觀尔作父丁宝尊彝，孙孙子其永宝，钺。(《铭图》13662)

觀尔方尊形制与矢令方尊<sup>⑪</sup>接近，方彝

(M1006:105)形制纹饰与1963年陕西扶风齐家村西周铜器窖藏出土的日己方彝<sup>①</sup>和矢令方彝<sup>②</sup>等接近。觥盖为一卷角兽,阔口獠牙,巨角小耳,圆目鼓睛,后端作竖耳兽面,盖脊两侧饰回首虎耳卷尾夔龙。觥体前部有流,纹饰和觥盖相同,长方体,腹微外鼓,四角有扉棱,腹饰上卷角兽面纹,卷角之间填一对小龙,圈足亦有扉棱,饰变形象鼻夔龙纹。其形制纹饰与扶风齐家村西周铜器窖藏出土的日己觥<sup>③</sup>接近。该组器的年代应为西周早期后段,为昭王前后器。方尊、方彝及觥铭文皆同,“钺”系徽记符号。此组器的年代明显早于墓葬年代,据铭文内容和徽记符号看,可能非匭国之器,或系罍器。值得注意的是,该组器系考古发掘出土,其组合中有觥,另上揭1963年扶风法门镇齐家村窖藏出土的日己方尊、方彝及觥诸器中也有觥,这就自然会让我们推想,兒组器与应鍾组器,其原来完整组合也可能有觥。

这里还应提到一件经历相似的应国重器寿罍尊。香港翰海拍卖有限公司2017年秋季拍卖会(青铜年代Ⅲ)中有一件香港私人收藏的寿罍尊<sup>④</sup>,喇叭口,束颈,下腹略向下倾垂,矮圈足,有阶。口沿下饰一周蕉叶纹,内填变形龙纹(饕餮纹),颈饰长卷尾鸟纹,前后增饰浮雕兽首,腹饰分解式大龙纹(饕餮纹),皆以云雷纹填地,造型极精美。其形制及颈部所饰长卷尾鸟纹皆与1992年河南平顶山应国墓地出土的罍尊(M84:99)<sup>⑤</sup>近同。年代为西周中期穆王前期器。

尊内底所铸铭文作:

唯九月初吉己亥,寿罍蔑历于侯氏,锡  
 驻马卅匹,寿罍扬对侯休,用作乙侯宝宗彝,  
 子子孙孙其万年宝用。

“寿罍蔑历于侯氏”的“侯氏”及“寿罍扬对侯休”的“侯”应为同一人,系穆王前期的应侯;受赐者寿罍与其系同宗兄弟;“乙侯”系寿罍及“侯氏”或“侯”的共同祖考。铭文记寿罍为其兄侯氏所嘉勉和赏赐,因而作器答谢其兄长侯氏,以纪念并祭祀其共同的祖考乙侯。此尊为应国铜器<sup>⑥</sup>。

《中国国家博物馆典藏甲骨文金文集粹》公布了中国国家博物馆近年入藏的一件罍簋<sup>⑦</sup>,侈口,深腹,底近平,腹壁斜收,近底处内折,高圈足外撇,下有阶,兽首耳下以兽尾为垂珥。口沿

下饰一周顾首卷尾龙纹。形制与中簋(中作从彝簋)<sup>⑧</sup>、歠簋<sup>⑨</sup>等接近,纹饰与彘簋<sup>⑩</sup>、鬲伯簋(《铭图》04184)接近,唯颈部无浮雕兽头,属王世民等《西周青铜器分期断代研究》中簋的I型3式<sup>⑪</sup>,年代为西周中期前段,为穆王时器。

簋内底铸铭文作:

唯九月初吉庚午,应侯命罍曰:“司朕走马、馭。”罍敢对扬皇君顛命,用作朕刺考  
 黜彝,罍其万年永宝用。

作器者“罍”与1992年平顶山应国墓地M84出土的“作罍宫彝”铭盘、盃(M84:28、50)的“罍”应为同一人;据年代及器物共出等情况,罍簋的“应侯”,可能即应国墓地M84的墓主应侯禹,罍的主要生活年代,应与其大致相当,为西周中期前段。

上述于近年陆续披露的四组器物年代相同,皆为穆王前期,器形、纹饰风格近似,其来源和经历或相同,皆盗掘自平顶山应国墓地。

## 结 语

综上,兒方尊、方彝应系穆王前期器。铭文记南淮夷侵伐菑、虜即庐子国,兒追攻获胜,以所俘获之器作铸彝器以志之;与十月敌簋、格仲鼎、簋、霸伯盘、应侯视工诸器及晋侯铜人等铭文记事近似,语境及措辞接近。对照可知,铭文反映的是穆王前期淮夷作乱应国奉命平叛的史实,可补文献记载之阙,与十月敌簋及应侯视工诸器所记厉王时期淮夷作乱应国奉命平叛之事互为印证,可进一步加深我们对应国在周代南土地地区的地位和作用及穆王时期南土地地区形势的认识。过去争议不决的西周金文中“蜀”的地望,也可因此而确定在今河南新郑西南。兒的身份,应与敌及格仲相仿,系应国高级贵族。兒方尊、方彝、应鍾方尊、方彝、寿罍尊及罍簋等器,年代相同,皆为穆王前期,器形、纹饰风格近似,其来源和经历或相同,皆盗掘自平顶山应国墓地,皆系应国重器。

### 注释

①香港大唐国际2019年秋季拍卖会|青铜器预览(二),  
<https://mp.weixin.qq.com/s/bhFEo6V8D0m4jmgcqv58g>;吴镇

烽:《商周青铜器铭文暨图像集成三编》(以下简称“《铭三》”),上海古籍出版社2020年版,1017,第3卷,第80—81页;1150、1151,第3卷,第260—263页。②吴镇烽:《商周青铜器铭文暨图像集成》(以下简称《铭图》),上海古籍出版社2012年版,13535、13538,第24卷,第410、415页。③刘雨、汪涛:《流散欧美殷周有铭青铜器集录》,164,上海辞书出版社2007年版。④中国社会科学院考古研究所:《殷周金文集成》(以下简称《集成》),中华书局1984年—1994年版,5.2824。⑤李学勤:《史密簋铭所记西周重要史实考》,《中国社会科学院研究生院学报》1991年第2期。⑥参见王辉:《古文字通假字典》,中华书局2008年版,第98、99页。⑦杨树达:《积微居金文说》(增订本),中华书局1997年版,第117、118页,“宗周钟跋”。⑧⑩黄锦前:《叶家山M107所出濮监簋及相关问题》,《四川文物》2017年第2期。⑨湖北省文物考古研究所、随州市博物馆:《湖北随州叶家山M107发掘简报》,《江汉考古》2016年第3期,第15、16页,图版八一—一〇。⑪李伯谦主编:《中国出土青铜器全集》第8卷,科学出版社2018年版,第23页。⑫周原考古队:《2003年陕西岐山周公庙遗址调查报告》,载北京大学中国考古学研究中心、北京大学震旦古代文明研究中心编:《古代文明》第5卷,文物出版社2006年版,第179页,图二五;董珊:《试论周公庙龟甲卜辞及其相关问题》,载《古代文明》第5卷,文物出版社2006年版,第245页。⑬孙庆伟:《从新出鞞看昭王南征与晋侯燹父》,《文物》2007年第1期,第64—68页,封二,第65页图二。⑭曹锦炎:《新见鞞卣铭文及其相关问题》,载《李学勤先生学术成就与学术思想国际研讨会论文集》,中西书局2019年版,第217—225页。⑮方勤等:《湖北山苏家垄遗址考古收获》,《江汉考古》2017年第6期,第9页,图版七、图三。⑯《保利藏金》编辑委员会:《保利藏金——保利艺术博物馆精品选》,岭南美术出版社1999年版,第117—128页。⑰⑱曹玮:《周原甲骨文》,世界图书出版公司2002年版,第77页,第52、71页。⑲⑳谭其骧主编:《中国历史地图集》第一册,中国地图出版社1982年版,第19页。㉑李学勤:《论繁蜀巢与西周早期的南方经营》,载《三星堆文明》第二辑,文物出版社2007年版;㉒王力之:《早期楚文化探索》,《江汉考古》2003年第3期。㉓[日]白川静:《金文通释》,载《白川静著作集别卷》,(日本东京)平凡社2004年版,第42页。㉔据上下文及有关文例,此字应系“献”字误摹,庚壶(《集成》15.9733)“执者献于灵公之所……归献于灵公之所……献之于庄公之所”、多友鼎“多友乃献卣、献、讯于公,武公乃献于王”、虢季子白盘(《集成》16.10173)“献于王”及不嬰簋(《集成》4328、4329)“余来归献擒”等,均可证。旧多释作“鬻”,不确。陈梦家释作“虞”,近是,参见陈梦家:《西周铜器

断代》,中华书局2004年版,第230页。㉕陕西省考古研究院、宝鸡市考古研究所、眉县文化馆:《吉金铸华章——宝鸡眉县杨家村单氏青铜器窖藏》,文物出版社2008年版,第39、47页。㉖张光远:《故宫新藏春秋晋文称霸“子犯和钟”初释》,《故宫文物月刊》1995年第4期,第4—31页;又《子犯和钟的排次及补释》,《故宫文物月刊》1995年第9期,第118—123页;又《春秋中期晋国子犯和钟的新证、测音与校释》,《故宫文物月刊》2000年第5期,第48—67页。㉗曹锦炎:《吴王寿梦之子剑铭文考释》,《文物》2005年第2期,第67—74页,第68页图一。㉘释文参考李学勤:《高青陈庄引簋及其历史背景》,《文史哲》2011年第3期;后辑入氏著《三代文明研究》,商务印书馆2011年版,第113—117页。㉙㉚山西省考古研究所、临汾市文物局、翼城县文物旅游局联合考古队等:《山西翼城大河口西周墓地2002号墓发掘》,《考古学报》2018年第2期,第223—262页,图版肆,第230页图六:1,图版玖,图版拾壹:1,图版拾,第234页图一一,第235页图一二。㉛黄锦前:《说西周金文中的“霸”与“格”——兼论两周时期霸国的地望》,《考古与文物》2015年第5期。㉜㉝黄锦前:《翼城大河口M2002出土铜器铭文读释》,《北方文物》2022年第3期。㉞山西省考古研究所等:《山西翼城大河口西周墓地1017号墓发掘》,《考古学报》2018年第1期,图版叁拾贰;第125页图三八:3。㉟“戈”从谢明文释,参见谢明文:《攻研杂志(四)——读“首阳吉金”札记之一》,复旦大学出土文献与古文字研究中心网站,2008年10月23日, [http://www.gwz.fudan.edu.cn/Show.asp?Src\\_ID=530](http://www.gwz.fudan.edu.cn/Show.asp?Src_ID=530)。㊱李朝远:《雁侯见工鼎》,载《上海博物馆集刊》第10期,上海书画出版社2005年版,第104—113页;陈佩芬:《夏商周青铜器研究》(西周篇),上海古籍出版社2004年版,三六三,第413—415页。㊲首阳斋、上海博物馆、香港中文大学文物馆:《首阳吉金——胡盈莹、范季融藏中国古代青铜器》,39,上海古籍出版社2008年版,第112—114页。㊳过去一般将公作敌鼎、敌簋的年代定为西周中期,不确。此前王龙正也曾推测十月敌簋与公作敌鼎及敌簋的敌系同一人,参见王龙正:《平顶山应国墓地九十五号墓年代、墓主及相关问题》,《华夏考古》1995年第4期。㊴清玩雅集千禧年藏品展,111、112,台湾台北,2000;Fine Chinese Ceramics & Works of Art #70、71, Sotheby's, New York, 18, March, 2008 (2008年3月18日,纽约苏富比春季拍卖,“中国瓷器与工艺品”,#70、#71)。㊵陈芳妹:《商周青铜酒器》,36,台北故宫博物院1989年。㊶㊷㊸中国青铜器全集编辑委员会:《中国美术分类全集·中国青铜器全集》第5卷,一三五,一三一,一〇七,文物出版社1996年版。㊹雅昌艺术网,香港翰海拍卖有限公司·2017秋季拍卖会·青铜年代Ⅲ,0109西周中期寿罍尊, <http://auction.arttron>.

net/paimai-art5112330109/。④⑤河南省文物考古研究所、平顶山市文物管理局:《平顶山应国墓地 I》,大象出版社2012年版,彩版七九:4,第580页,第582页图二六八,彩版七六:4、5、6。④⑥黄锦前:《寿罍考释》,载《古文字研究》第33辑,中华书局2020年版,第306—310页。④⑦中国国家博物馆、中国书法家协会:《中国国家博物馆典藏甲骨文金文集粹》,54,安徽美术出版社2015年版,第216—219页。④⑧林已奈夫:《殷周时代青铜器の研究:殷周青铜器综览一》,图版,小型孟90,吉川弘文馆1984年版,第146页。④⑨René-yvon Lefebvre d'Argencé, *Bronze Vessels of Ancient China in the Avery Brundage Collection*, p. 79, San Francisco: Asian Art Museum of San Francisco, 1977; 林已奈夫:《殷周时代青铜器の研究:殷周青铜器综览一》,图版,小型孟89,第146页;陈佩芬:《夏商周青铜器研究》(西周篇),三二一,第302页。④⑩陈佩芬:《夏商周青铜器研究》(西周篇),三一—,第271页。④⑪王世民、陈公柔、张长寿:《西周青铜器分期断代研究》,文物出版社1999年版,第58—67页。

#### 参考文献

[1]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:1569.  
[2]杜佑.通典[M].北京:中华书局,1988:4809.  
[3]徐中舒.殷周之际事迹之检讨[M]//徐中舒历史论文选辑.北京:中华书局,1998:652-691.

[4]十三经注疏:春秋左传正义[M].北京:中华书局,2009.  
[5]十三经注疏:尚书正义[M].北京:中华书局,2009:414.  
[6]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002.  
[7]郝懿行.竹书纪年校证[M].济南:齐鲁书社,2010:3895.  
[8]王先谦.庄子集解[M].北京:中华书局,1987:237.  
[9]蒙文通.古族甄微[M]//蒙文通全集:四.成都:巴蜀书社,2015:124.  
[10]林向.殷墟卜辞中的“蜀”:三星堆遗址与殷商的西土[M]//巴蜀考古论集.成都:四川人民出版社,2004:37.  
[11]王先胜.评《走出疑古时代》[J].中国政法大学学报,2008(2):129-146.  
[12]陈梦家.西周铜器断代[M].北京:中华书局,2004:26.  
[13]战国策[M].刘向,集录.上海:上海古籍出版社,1998:56.  
[14]湖北省文物考古研究所,随州市博物馆.随州文峰塔M1(曾侯奭墓)、M2发掘简报[J].江汉考古,2014(4):50.

## The History and Geography of the Southern Territories in the Early King Mu Period: A Study Based on the Er Fangzun and Fangyi Vessels

Huang Jinqian

**Abstract:** The Er Fangyi (a rectangular wine vessel) and Fangzun (a square wine vessel) should date back to the early reign of King Mu (of the Western Zhou Dynasty). The inscriptions record the Southern Huaiyi's (a group of ethnic groups in the Huai River basin) invading and attacking Jin and Fu, which refer to the State of Luzi. The Er State pursued and defeated the Southern Huaiyi, subsequently casting these ritual bronze vessels and using the inscriptions to commemorate this victory. The historical fact recorded in the inscriptions—namely, the State of Ying's commission to suppress the rebellion of the Huaiyi in the early reign of King Mu—can fill the gaps in textual records. It also corroborates the records on the Huaiyi rebellion and the State of Ying's mission to suppress it during the reign of King Li, as seen in the Shiyueqigui (the Gui vessel inscribed with “Shiyue”) and the vessels associated with Marquis of Ying named Shigong. This enhances our understanding of the status and political role of the State of Ying in the Southern Territory—a region in southern Zhou territory—during the Western Zhou Dynasty, as well as the situation in the Southern Territory in the early reign of King Mu. Additionally, the long-debated location of “Shu” mentioned in Western Zhou bronze inscriptions can be confirmed as southwest of present-day Xinzheng, Henan Province. The identity of Er should be similar to that of Yu and Gezhong, being a senior aristocrat of the State of Ying. Er Fangzun, Fangyi, Yingmin Fangzun, Fangyi, Shoumei zun and Chugui (a round-mouthed ritual vessel) all date back to the early reign of King Mu. They share the same vessel shape and decorative style, and probably the same origin and history: all were illicitly excavated from the Ying State cemetery in Pingdingshan, and are important vessels of the State of Ying state.

**Key Words:** Er; Shu; state of Ying; southern Huaiyi; southern territory

[责任编辑/启 轩]



# 王阳明哲学中的视角主义意蕴与当代价值\*

## ——以阳明论荀学为切入点

朱锋刚 李莹

**摘要:**作为一种哲学方法,视角主义强调不同视角维度的价值层级。好的视角意味着勇于自我超越,能够肯定弱势一方。理学家“崇孟抑荀”的思想倾向未对处于弱势一方的荀学予以公允评价。王阳明的意识虽是在理学视域中展开,但他按照价值层级来整合不同视角以形成合理评价的做法,体现出视角主义的意蕴。他没有狭隘地固守孟学立场,而是强调多视角、多维度的必要性,以全面、深刻地认知世界。王阳明提“四句教”时从根器角度回应王畿与钱德洪之争,评议荀学得失时调和性善论和性恶说,肯认异己观点的合理之处,以整合形成新的远见卓识。王阳明哲学方法中蕴含的视角主义有利于人们思考如何突破理学视域来重新审视不同儒学流派的学理贡献。

**关键词:**视角主义;理学;荀学;王阳明

**中图分类号:**B248.2

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2025)06-0091-09

理学家整体上持“崇孟”、性善的立场,依天地之性和气禀之性的义理架构来评议荀子人性论得失,常斥荀学为非,更有甚者还因荀子提倡“性恶”而诋毁其人品有污。他们崇孟抑荀的理论态度表现出一种绝对主义的立场。由所存文献来看,明代思想家整体上关注荀学较少,很多人甚至对荀子只字未提。这既是该时期对待荀子的基本态度,也是宋代理学论荀基调的延续。虽然没有走出理学家的问题论域,但王阳明评议荀学的角度,以及跳出性善、性恶孰对孰错的逻辑来回应王龙溪和钱德洪争论的做法,都透露出近似视角主义的意蕴。遗憾的是,人们在审视、推进解决荀学问题时,尚未关注王阳明论荀学时的察识在理论上所开启的这种新面向。而这恰恰是中国哲学思想脉络展开中的必

要环节,理应予以更多重视。

### 一、作为一种哲学方法的视角主义

视角主义(Perspectivism)作为一种重要的方法论,拒斥绝对真理,主张视角的多元性。视角主义者认为不存在一个单一的世界,只能通过解释的多元性来认识现实。尼采“一事物的本质不过是关于‘此物’的见解而已”的说法和梅洛·庞蒂“视角是事物一个属性”的说法都强调“人们对所谓客观对象的认识,无不受每个人的视角的制约,纯之又纯的客观立场是不存在的”。所有的视角主义者都志在克服用一种视角代替、压制其他视角的做法,认为多视角、多维度有助于人们更全面、深刻地认识世界,否弃

收稿日期:2025-04-20

\*基金项目:浙江省教育厅科研一般项目“阳明心学对共产党人‘心学’建构的意义与贡献研究”(Y202351639)。

作者简介:朱锋刚,男,中国计量大学哲学研究所教授(浙江杭州 310018),主要从事哲学经典文献及比较哲学研究。李莹,女,杭州电子科技大学马克思主义学院讲师(浙江杭州 310018),主要从事马克思主义哲学、儒家哲学研究。

“唯一正确的方法”的存在。某种视角或立场所见事情(世界)即便是深刻的,倘若将该视角或立场视为事情(世界)本身,这种做法本身是对真相的歪曲,是危险的<sup>①</sup>。

世界不仅是主体认知、改造的对象,也是其实践活动展开的场域。世界图景须在主体领悟中显现。因此,世界图景的构成、显现及认知形式都与主体视角紧密关联,伴随视角不同而来的诸种解释有着程度各异的真理性。基于扩张理论生存或话语权力的需要,主体有一种将自身视角普遍化的理论冲动,有将其视角置于绝对真理地位的倾向,从而以自身视角为标准来评判他人的得失,而非立足问题本身去公允地考虑其他视角的正当性。主体对世界的理解和道德要求都与自身的条件直接相关。然而当主体在表达对世界的理解或道德要求时经常蓄意地以拥有真理和垄断话语权的形式来表达自身具有绝对的可靠性和正当性。这种表现恰恰是对真理本身的“颠倒”,“这种‘颠倒’就是对视角主义的东西,对生命的基本条件的遗忘”<sup>[1]85-86</sup>。

任何视角作为透视世界的途径都有一定的价值,而非必须得到某一绝对视角的肯认才能获得安顿。因此,世界向主体显现的方式是多元的,而非唯一的。承认其他视角都存在合理性,从某种意义上消解了追求绝对视角的正当性。任何主体的认识、行动都会受限于现实条件,如根器、时代、文化等因素。这些因素会影响领悟、改造世界的能力,主体依此塑造着感知世界的视角。狭隘地建构、将自身视角下的道德评价装扮成唯一真理的做法正是绝对主义的表现。

绝对主义强调其视角下所呈现的世界,称其为客观标准或唯一标准。这是一种权力的要求,是道德化的解释,而非世界所应呈现的真正样子。“由于动物意识的本性,我们所能意识到的世界仅仅是一个表面的、符号的世界,是被弄得普遍而平庸的世界;一切被意识到的都是浅薄的、相对愚蠢的、一般化的、符号的、有着群体标志的东西;一切意识化的过程都包含着巨大的、彻底的讹误,曲解,简约为表面化和一般性。”<sup>[1]86</sup>从尼采的观点来看,好的视角对应于一

种勇敢的生存,自我超越,肯定生命的无辜,肯定权力意志的解释力和创造力。不好的视角没有这种生存的勇气,所以会将自身的解释装扮成“普遍的”真理,但实际上是虚伪,是胆怯。借助权力或外在权威来压制或否定其他视角透视世界合理性的做法,容易陷入独断。肯定每个视角中显现的世界都有一定的合理性,并不意味着复活价值上的相对主义,而是确定不同视角的价值秩序,协调各种争论,以达到综合、协调效果的作用。因此,不应按照某个视角所设定的绝对标准来审视其他视角呈现出的不足,更不应依这种绝对标准来压制其他视角所呈现的价值。视角会规定世界的显现样式。依照绝对标准来消解其他视角的合理性,这有独断主义的嫌疑;简单地认为各种视角同等合理的话,这又有陷入相对主义的可能。具体生命为满足自身权益以争取成为正统,其要实现的普遍性只是自身视角显现的普遍性。当普遍性借助树立成正统而获得现实力量支持后,它也就只是从自身固有的视角来衡量其他视角的得与失。

总的来说,在视角主义这里,世界需要通过多元性解释来认识,而每种认识都受到视角的制约、影响,只有从多重视角去认识才更接近世界的本然状态。

## 二、重新审视理学家“扬孟抑荀”的绝对主义立场

“诚”与“性”是中国哲学中的两个重要概念,关乎世界与自我的显现、证成与展开。关于世界与主体的描述莫过于“诚者,天之道;诚之者,人之道”<sup>[2]</sup>这句话。“诚”表示存在状态的真实无妄,还指主体行为和态度的真切性,是贯通天人之道之枢纽性概念。“性”表示人与物的本真状态或本质属性,是人与物之为其自身的本质规定性。人性的特殊之处在于需要在实践活动中成就主体自身。《中庸》以“天命”释“性”,依“诚”贯通天人,以“诚”和“诚之”分称“天之道”与“人之道”,指出由“性”与“教”可“致诚达道”的两条路径。孟、荀分别沿着“性”与“教”的路径,提出各自的人性论,从不同方向探讨了“性与天道”的问题。孟子提“性善”,强调由寡欲来

实现“诚”；荀子讲“性恶”，强调“养心莫善于诚”。“寡欲”意味着本心自足，是因本心被遮蔽才难以正常发挥功能。“养心莫善于诚”，意味着心需要臻善，有待礼义的教化。作为人之道，“诚之”意味着对“天道”保持恰当的觉解和认知，使心保持正常运作。“孟子的‘诚’首先意味着以‘普遍的真实情感’面对‘普遍的天性或自我’。”<sup>[3]</sup>“反身而诚”显现出人本身具备意义世界的完备性。孟子以“诚”指述了意义世界的本己状态，以“思诚”表达主体成全该状态的方式。他强调整个世界的意义根据在于自身具足、不待外求的本心，故要“反求诸己”。与之相应，“君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣”<sup>[4]</sup>。荀子以喻指世界的天之变化代兴来释“天德”，强调心必须真实无妄地接受教化，在认识世界中实现主体的安顿。作为生之本，天地既是人行行为的仿效对象，也是其意义根据。天地专注于自身（诚），故生化万物；圣人能如此，故可感化万民。其他则因“不诚”而适得其反。在认知天道中成就自身，这与“反身而诚”形成鲜明对照。儒家用“诚”与“识诚”来概括人与世界的互动生成模式，用“性”与“识性”来描述主体自身的状况。“识诚”事关主体与自身、与世界的关系。“识性”关乎主体及其本真状态究竟为何。

宋明理学继承了孟子“自诚明，谓之性”的路数，在关注“识性”与“论诚”问题的同时，整体上呈现出“崇孟抑荀”的理论倾向。“识性”与“论诚”不仅成为理学家重点讨论的议题，还是他们衡量某位思想家学问得失的重要凭依。学问得失不仅是理论在逻辑上的自洽，而且还有赖工夫上的证成。荀子对思孟学派的批评和性恶说的提出，成为理学家讨伐荀子的口实。毋庸置疑，孟子和荀子继承、深化了儒家思考世界与自我的显现、证成与展开的两种视角。

自周敦颐始，荀子“养心莫善于诚”的说法就被定调为“根本不识诚”。程颢亦认为“既诚矣，心焉用养邪！荀子不知诚”<sup>[5]</sup><sup>926</sup>。程颐认可“养心莫善于寡欲”，认为“欲寡则心自诚”，“不欲则不惑，所欲不必沉溺，只有所向便是欲”<sup>[6]</sup><sup>844</sup>。程颐以未发之“意向”来界定“欲”，认为使心免于“惑”的办法是止欲于未发处。程颐从未发处斩断欲之产生，强调“不欲”，而非简单地附和孟子

的“寡欲”论。这加深了与荀子“制礼养欲”说的鸿沟。“欲皆自外来，公，欲亦寡矣。”<sup>[6]</sup><sup>844</sup>他将欲之根源归结为外在的，认为心与欲是殊绝的。这从理论上说明了“不欲”的基础。欲虽常与私相伴，但若能做到以公为准则，符合寡欲标准，也能达到养心的目的。这与荀子将“欲”视为内在的、与生俱来的观点存在实质性的差异。在此基础上，他比较了孟荀的观点：“孟子言养心莫善于寡欲，欲寡则心自诚。荀子言养心莫善于诚，既诚矣，又何养？此已不识诚，又不知所以养。”<sup>[6]</sup><sup>844</sup>他重申寡欲即心自诚，荀子不识“诚”与“养”，其“以诚养心”的说法是错的。另外，程颐对荀子论性“大本已失”的恶评消解了继续深入探讨荀学的必要性，基本上全盘否定了荀子的理论贡献。朱熹对荀子学说多有不满，但肯定荀子的救世情怀<sup>②</sup>。陆九渊遥契孟子，认为孟、荀“积善成德”说并不相悖，从某些方面表达出对荀子的接纳<sup>③</sup>。他们二人从义理上有意识地统合不同的思想资源以发展儒学，在推进思考世界如何合理显现的基础上，找寻改进主体认知的更佳视角。

宋明理学纠缠于荀子的“性恶”和“非孟”，在显性意义上，他们更多的是指责荀子诽谤圣贤、立场有误，而未能从荀学的意义脉络来推进问题的解决。即便如此，荀子还是于宋神宗元丰七年（1084年）被列入从祀之列。但自洪武年间始，“屡有建请革去其祀者”<sup>[7]</sup>。由此可知，即便在“崇孟”立场居多的思想氛围中，对于荀学的评议始终是存在争论的。由宋至明的儒家主流对荀子的评价基调呈下降趋势。尤其是理学获得官方认可，其视角获得“真理”地位之后，处于弱势地位的荀学变得更加式微也就不足为奇。嘉靖九年（1530年）荀子遭到罢祀就是最直接的佐证。与阳明并重的心学宗师湛若水接续了“荀卿不识诚，不识性”基调，认为心与性并非二物，而荀子“犹谓义利人之两有”，显然未明义利之辨<sup>[8]</sup><sup>24</sup>，故荀子亦“不识心”<sup>[8]</sup><sup>184</sup>

理学家将荀子倡性恶、非思孟的动机斥之为好名立异。凡是与自己立场相悖者，就斥之为非。荀子的性恶说与“学以致诚”的观点即属此类情况。理学家的视角有真知灼见，然而将自身视为绝对真理，将所见世界等同于世界本

身的做法,遮蔽了世界之于其他视角显现时的丰富性。多重视角所显现的正是世界的本来面貌,未曾以某种视角来透视的世界是无善无恶的。阳明肯定性善论,但警惕斥荀子“大本已失”的恶评将其视角所显现的样子等同于世界本身的危险,而没有简单化地否定荀子关于性与诚的论说。他在晚年调和王龙溪和钱德洪争论时提出的“无善无恶心之体”引起后世学者争论、批判。但依视角主义的义理逻辑来理解阳明评价荀子时隐含的深意,可为我们从理论上审视荀学以及合理评价孟荀等问题提供新思路。

### 三、王阳明化解王龙溪 与钱德洪之争的根器视角

人性不管是善还是恶,都以承认道德是实在的为前提。二者的差异在于,性善论将道德根基诉之于天,落实于本心,为行善的内生动力找到先天性基础。性恶说由于难以解决行善内在动力的问题而遭受理学家的批评。人性是在协调道德要求与生命本能的整全性中呈现的,需要在尊重生命本身的诉求和挺立人之为人的尊严之间找到平衡点。作为人的本质规定性,人性有待于在实践活动中成就自身。善恶在实践活动中生成、规范(定)、塑造着人们的行为。维护性善说之于儒家的本质关联是理学观照世界的基本视角,该视角将这些东西看成最高价值,并借以与其他理论形态对抗,采取不同的方式来消解其他视角的价值。确切来讲,人的实践活动基于不同条件、认知和境况,其见识、境界等存在高下、深刻与浅薄之别,这种差别难以用对错来评判。跳出善恶相对的理论框架来讨论人性问题,这并不意味着否认善恶的存在,确切地说,善恶需要由不同视角来显现。就原初状态而言,人是无善无恶的。

阳明晚年提出的“四句教”首句即“无善无恶心之体”。阳明提倡“致良知”,认为良知是心之体,是善的。心之体在王阳明这里呈现为“良知”和“无善无恶”两种不同状态。加上“无善无恶心之体”与该时期儒家提倡性善的做法也有冲突,心之体是善的却又无善无恶,这在逻辑上

明显是相悖的。这引起了极大的争议,后世常有学者力辟之。

“‘无善无恶心之体’有两层含义:一是超越形下善恶的‘至善’本体,二是不执着于善恶的工夫及其境界。”<sup>④</sup>“无善无恶”可解释为无善恶相对待,也可解释为性之未发,善恶尚未显露出来。但不管是哪种理解,似乎都违背孟子“道性善”的传统。对于宋明理学家而言,性善是不得不辨明的问题。针对阳明在“天泉证道”时提出的“四句教”,王龙溪和钱德洪针对“无善无恶心之体”分别提出“四无”说和“四有”说来阐释各自的理解。阳明从不同根器入手来评判、调和两位学生的观点。虽然这是阳明晚年的最终定论,但他的调和并未解决钱、王二人的疑惑,“四句教”反倒成为阳明后学争论的起点,其焦点就是如何理解“无善无恶心之体”。要么是在坚持阳明学说乃正确合理的基础上,尝试诠释、调适阳明在性善论、理学义理脉络中的正当性;要么是坚持正统的性善论,批评阳明相关理解的偏失。按照这两类思路,后来学人针对这句话有不同理解或归类,如马俊将学界理解划分为“一气”说与“中道”说、“二层”说与“境界”说、“异熟”说与“潜在”说<sup>⑤</sup>,等等。杨泽波对此也有“无滞说”“至善说”和“隐默说”的归类<sup>⑥</sup>。王畿的“无善无恶”说和钱德洪的“有善有恶”说是对阳明的直接回应和接续。鉴于本体与工夫是宋明理学关注的中心议题,因此,人们在考察阳明调和王畿、钱德洪争论的方案时,主要关注阳明调和二人立场,解决本体与工夫偏废的问题。

“无善无恶心之体”既然是阳明晚年定论,已入化境的他对自己学说的诠释效果及工夫上的普适性、正当性应当是自信的。以阳明的见识,他应该能洞悉到理论上存在的明显相悖之处或其调和方案的不足。因此,除了上述两条理解路径,不妨探索一下别的可能性。钱德洪“有善有恶”说和王畿“无善无恶”说是达至“好善恶恶”的不同进路,为学进路只有入手处的不同,并无高下之分<sup>⑦</sup>。两种理解都有文本依据和义理上的合理性,但难以完全说服对方。与此同时,人们往往还从阳明后学的分化、争论来反推、佐证阳明在天泉证道时试图调和王畿、钱德洪分歧的努力并不成功,将后世无休止的争论

归咎于阳明当时没有旗帜鲜明地支持某方的立场。该质难却没有进一步省察这可能是钱、王等未能领会阳明所观照的全部问题域所致。因此,这究竟是阳明理论上的失察,还是他并没囿于本体与工夫的问题域而另有深意?

从工夫论视角来讲,上根之人有直透本体的先天工夫但易空疏,而中根以下之人宜选择后天渐进工夫却难参透本体。人们会因根性的差异性而在见本体、修工夫的方式上有所不同。在阳明看来,二者各有所取,不可偏废。与其说阳明采用“根性说”来调和王龙溪的“四无说”和钱德洪的“四有说”失效,倒不如说阳明意识到“根器”不同的人所见世界不仅是有差异的,而且是不可相互替代的。“根器”原本是佛教用语,用来指先天具有接受教义的可能性。后来“根器”逐渐用来指个体认知、接受、理解、改造世界的条件。“根器”不同意味着其所见的可能世界是有别的,不同人所见世界的境界存在差异。境界高的人值得嘉许,但并不能视其为对于世界的唯一洞见;境界低的人所见世界的意义虽少,但其所见也是世界的真实显现。从学理上讲,阳明并不囿于本体与工夫视域来谈意义如何整全呈现的问题。阳明以“根器”差异强调人与人之间的差别及其共存,不仅是要调和本体与工夫,而且突出了世界显现与人的认知和行动之间的不同层面、视角的互动生成关系。

世界与人的知觉、工具、理论框架交互作用而产生知识、生成人们的认知。人的认知与知识并非世界本身的客观反映,而是在特定视角下所呈现的世界<sup>⑧</sup>。人最终的认知能力、道德水平有赖于后天工夫的证成,不同路径的工夫具有同等的价值。生命只能基于水平不等的根器来体察、认识世界。世界也需要从不同视角、不同维度得以显现。“根器”从这个角度上表示生命感知世界的条件,不同条件意味着人有不同的道德认知。人“在其与环境的共同规定中创造自己的世界”<sup>⑨</sup>,作为社会的存在物,人的根器会被环境予以程度不同的塑造,但不会被彻底改变。在不同时代,不同文化传统中,人们对于道德内涵的理解和把握是有差异的。这可能意味着德性内涵有其生成特质,但是这难道否定

了道德所具有的普遍性吗?理学家认为人性为善,否定其他呈现是人性的表现,尤其是认为倘若支持人性为恶的话,主体为善将失去内在动力源,甚至将义与利视为冲突双方,将利从人性中排除出去,而欲(趋)利本身恰恰是生命的天性。因此,强调道德价值应该正视道德内涵的多元化,道德要求与生命本能是连在一起的,缺乏生命本能的道德要求将会变得空洞,应该统合不同的视角整全性地认识、审视人的道德要求。从这个视角来解释钱、王之争可知,阳明所做的并不仅仅是“调和”,而是肯定世界在不同根器的人那里都会显现。根器虽不同,工夫得当皆可通达臻善圣人之境,这对各具差异的个体皆是肯定和尊重。

#### 四、王阳明对孟荀之争的 视角主义解读

王阳明未曾见证荀子遭罢黜一事。他与湛若水同宗心学,私交甚好,虽亦从“诚”与“性”入手讨论荀学,但并未按照宋儒和湛若水论荀学的理路来谈。阳明与弟子以“宋儒非议荀子论诚”的话题开启讨论,问题语境非常明确。

志道问:“荀子云:‘养心莫善于诚。’先儒非之,何也?”先生曰:“此亦未可便以为非。‘诚’字有以工夫说者。诚是心之本体。求复其本体,便是思诚的工夫。明道说‘以诚敬存之’,亦是此意。《大学》‘欲正其心,先诚其意’。荀子之言固多病,然不可一例吹毛求疵。大凡看人言语,若先有个意见,便有过当处。‘为富不仁’之言,孟子有取于阳虎。此便见圣贤大公之心。”<sup>[9]86</sup>

他未沿袭上述周敦颐、程颐斥荀子论诚为非的说法,而是跳出这套逻辑架构,从视角差异与“诚”的多层次意蕴来审视不同论述可能呈现的意义,强调不应固守某种视角而去简单地否定其他视角的价值。就此而言,“荀子论诚”未必是错的。阳明讲“诚是心之本体”和“复心之本体”,从本体与工夫两个层面来谈“诚”,将天内化于心,使得心具备万理,便于主体从心上做工夫。荀子“养心莫善于诚”的“诚”有工夫之义。阳明以“固多病”来评价荀子,但他反对挑

刺式地评议贬低荀学。在他看来,人们之所以出现这种故意找茬式探讨学问的方式,关键在于囿于己见、立场先行,先入为主地来审视别人的观点,未能形成有效的交流。理学家对待荀子就属此类情形。这肯定是不当的,是绝对主义的立场。他特意列举孟子取“阳虎”的“为富不仁”之言为例,来佐证不应该因人废言。

阳明论荀子“性恶说”时贯彻了“论诚”时的立场,而且还有进一步的详细论证:

问:“古人论性,各有异同。何者乃为定论?”先生曰:“性无定体,论亦无定体。有自本体上说者,有自发用上说者,有自源头上说者,有自流弊处说者。总而言之,只是这个性。但所见有浅深尔。若执定一边,便不是了。性之本体,原是无善无恶的。发用上也原是可以为善,可以为不善的。其流弊也原是一定善一定恶的……孟子说性,直从源头上说来,亦是说个大概如此。荀子性恶之说,是从流弊上说来,也未可尽说他不是,只是见得未精耳。众人则失了心之本体。”问:“孟子从源头上说性,要人用功在源头上明彻。荀子从流弊说性,功夫只在末流上救正,便费力了。”先生曰:“然。”<sup>[9]210-211</sup>

人性问题纷争不已,人们总想找寻定论,时至今日尚且如此。阳明弟子有此困惑,故向阳明请教。阳明并没有顺着弟子的理路来回答,而是跳出设问逻辑,提出“性无定体,论亦无定体”的观点。在他看来,想在论性问题上定论的发问本身就是错的。性本身不会固执一端,不同视角、不同层面的“性”会有不同呈现,诸种“论性”之说正是基于视角、层面的不同而生发。人们从本体与发用、源头与流弊来讲,所谈之“性”皆有理,不应将某个视角或层面所现的“性”视为性之全部,更不能简单地以对或错来评判另一种视角或层面呈现的论点。这并不意味着任何论说的见识都一样,见识虽无对错但有深浅。执着于某个视角来否定其他视角的呈现,这样的做法是错误的。从诸种层面、视角皆可予以审视、把握“性”,所见皆是性之显现,所以阳明认为性之体是无善无恶的。视角、层面一旦确定,性的规定性就会以确定的样式显

现。从发用上讲,性可以为善或为恶,这具有必然性;从流弊上来讲,性有时是善的,有时是恶的,善恶无定。人们将某个视角中呈现的性视为性之全部,并否认其他可能性时,这是执定,错误会在执定时出现。阳明没有径直判定孟是荀非,只是肯定孟子性善论的视角极其重要,但“性善论”也非定论,“是说个大概如此”。因为一旦笃定人性为善就有“执定”的嫌疑。阳明从流弊的视角肯定荀子性恶说有合理之处,指出荀子的问题是见识不够精进。大多数人纠缠于论性之善恶孰是孰非,而沦丧了心之本体。就此而言,众人皆不如孟荀。心之本体即良知,有知善知恶、判别是非的功能。从这个语境来看,阳明认为荀子没有失去心之本体,良知在正常发挥作用。相较失去心之本体的众人,荀子要比他们高明。从源头与流弊上言性的视角虽属不同面向,但要落实为善去恶工夫的效力时,孟子从源头上言性、做工夫,简单明了;荀子从流弊上谈性,其工夫着眼于纠正末流上的过恶,因此费力。就此而言,孟子在人性问题上的见识要高于荀子。

性无定体,意味着不能简单地以善恶来界定,故称之为“无善无恶”。阳明认为将“一隅之见”视作正见是错误的根源,认可荀子性恶说从流弊角度来省察人性的合理性。荀子的心之本体远比众人高明,但相较孟子终究见识较浅。阳明后学对“无善无恶心之体”的分化及争论影响了阳明后学对荀子的判定。

王阳明认为性善论只是从本源意义上透视人性的一种较为透彻的学说。性善论所言透彻,这并不意味着其他学说如性恶说所言就是错的,只是其见识水平有限。阳明虽更认可性善论,但他在人性问题上最根本的立场是反对将性善视为人性的全部,而是认为性善论较为透彻罢了。人们考察人性的视角不同,形成各种关于人性的不同认知。性善论固然是一种较为透彻的学说,当它以否定其他视角的人性论为代价,将人性的所有问题统统约化为心性与工夫、主体如何获得向善动力时,这似乎意味着与人性论相涉的所有问题都可转化成道德问题。这个理解显然是失之偏颇的。从某种意义上讲,以建构道统的方式来否定其他看法、排斥

其他思想流派的做法,正是企图形成真理性质的权力以捍卫性善论为唯一真理的看法。尤其是当性善论借助现实权力认可获得正统性之后,它所强调、关注的问题域会遮蔽其他视角的正当性。直接否认其他视角关于人性看法的做法正是绝对主义的立场。简单地将性善论视为“识性”,这种说法本身是独断的,需要警惕。王阳明对于人性说的评价本身具有视角主义的意蕴。强调人禽之辨,将人与动物之间的共同之处(如欲利本性)排斥在外,将道德性命问题视为正宗,宋明理学将心性与工夫视为中心问题的做法收窄了先秦儒家在谈道德时的多元立场和不同面向。心性工夫的证成似乎可以成为解决全部问题的枢纽。性善论似乎解决了主体为善的本源问题,但当其将“欲利”排斥于生命存在的基本样态之外时,生命的活力之源似乎也被掐断了。欲利本身确实需要合乎正义的规制来引导,这种规制本身体现着善。然而,这种制度之善从逻辑上似乎并不能直接由个体修行的成功推导出来。作为维系社会秩序的枢纽,公共权力需要同时处理人之为人的尊严和人作为生命存活的必要条件,二者缺一不可。

突出道德唯一性的做法在某种意义上会否定具体生命欲求的价值。作为代表制度之善的规范在不考虑人之欲利本性的时候,往往会加重规范扼杀生命的可能性。其根源就在于过分突出性善与道德的至上性,而使人们无法面对欲利本身的本源意义。生命的具体形态是由道德与权力意志本身来塑造的,一旦忽视生命本能的面向,就会造成伪道学、道德虚无主义。进入现代社会,文化日趋多元,天命不再是人们默认为的生存语境,若仍强调性善论的唯一性,似乎并不能让人们相信儒家所倡导的学说具有广泛适用性。人们在重新审视人性诸种面向所呈现的问题时发现,阳明坚持性善论但肯定不同层次人性说的做法可以避免陷入简单否定的虚无主义状态。阳明发现了如何较为周全地肯定生命与人的尊严,在坚持儒家立场的同时与其他学说共存,主动地肯定其他学说的贡献和价值。这样不同学说可以从不同视角为解决人类遭遇的生存困境贡献智慧,而非一味地诉诸性善论,只是寻求道德行善问题或儒学本身的理

论自洽性。这需要在坚持自身立场的同时,以开放包容的理论态度不断地超越自身,积极应对、解决现代人类所遭遇的问题。这正是阳明在讨论性与诚,谈到荀子相关见识时给我们带来的启示。

## 五、王阳明哲学方法的当代价值

王阳明针对弟子根器利钝、性情取向而因材施教,成效斐然。受众形色资质不等是他践行“人皆可成圣”的为学工夫时必须面对的基本事实,否则事上磨炼的工夫会沦为自圆其说的口舌之辞。阳明虽持心学立场,但论学方法并没有固守或纠缠于某种所谓的“正统”之法,“王阳明哲学的基本特征是综合”<sup>[10]176</sup>，“合一性”成为其哲学思维最突出的特质之一<sup>⑩</sup>。“天泉证道”被视为阳明调和钱德洪和王龙溪为学工夫之争的最终定论。阳明去世后,王门弟子的学说基于对本体与工夫理解的差异而呈现出多重面向,“他们之间的辩驳构成了明中期以后的主要学术内容”<sup>[10]129</sup>。先天与后天、本体工夫等问题是明代学者论辩的中心。阳明后学分化的结果意味着阳明的努力与调停最终失败。这种失败究竟是阳明关于本体与工夫的理解有待完善,还是其哲学方法有纰漏,值得深思。

阳明后学辩驳的核心内容主要是辨明如何正确地理解本体和践行工夫的问题。如“归寂主静”“止修”等皆被视为对阳明修身工夫的修正或推进。阳明后学的辩驳肇端于阳明对本体和工夫问题的理解和践行。阳明对于本体和工夫的理解阐释并未被视为绝对真理,否则后来异于阳明论学的内容都属背离正统,应直接判定为错。他们都承认某种绝对视角或正统观点的存在,认为站在这样的视角可透视所有问题,依此可审视所有思想人物及问题的是非得失。但这种对于绝对视角的追求导致他们相互攻讦,固守一端,陷于偏执。如果某种工夫从逻辑上会推论出不好的结果,提出某种完善或正统的工夫予以改进或救弊就在情理之中。阳明后学要么视阳明的理解为定论,通过辩驳使其师说臻于完善;要么认为阳明的理解其实并不完备,批驳后提出某种具有绝对价值的新说。这

两种做法都是针对阐释阳明学说的内容来讲的。一个学说的解决方案在理论上都有导致流弊的可能性,而且这些学说一旦流行,其弊端就会在现实中被放大。追求本体与工夫的正统理解及绝对真理地位的做法,从结果上来看是失败的。从阳明后学的发展逻辑来看,直至明亡,理学阵营并没再出现一位思想家可以做到明体达用,在理论上获得一致认同。刘宗周被称为“理学殿军”,理学成就甚高,所悟得的本体和践行工夫精湛缜密,但将其学说运用于治世却收效甚微。

“阳明立教,虽据弟子之根器利钝,所得深浅随机指授,重点有所不同,特别是晚年学问臻于化境,立说更为随意,与早年差别甚大”<sup>[10]164</sup>,其“思想方法主要是综合”<sup>[10]173</sup>。从内容上讲,随着阳明学问臻于化境,其晚年与早年的随机指授确实差别甚大。但阳明的弟子们聚焦讨论阳明关于本体与工夫的理解,并没有对其方法给予应有的重视。阳明立足“根器”(条件)谈修身工夫开展的适当性,认为“普遍有效”的工夫需要在具体“条件”下实现安顿。而争论的重点不在于前提性预设是何种存有,而在于如何理解本体因人的视角有别而显现不同。视角因存在层次上的深浅、差异,所见“本体”并非等量齐观,并不是简单的对与错、是与非。有鉴于此,王阳明按照价值次第,“综合”不同视角所见的“本体”,以此为基础,根据成圣的根器(条件)寻得恰当的落实工夫。依据根器(条件)关注成圣问题,考虑不同视角或立场所见世界和解决问题方案的合理性,基于此谈论修身工夫难易、见识高低,这是王阳明在论荀学时表现出的方法论。

王阳明以整体的、诉诸本源的态度对待儒家先贤乃至佛家的思想,在此基础上依心学立场来创造性地解读前人思想,创建了其独具特色的学说。阳明学说引起后学争论的是关于本体和工夫的理解,而非其哲学方法。一方面,正因为其弟子没有墨守师说,不断辩驳、调整、回应阳明理解中遗留的问题,阳明后学才会演化为影响巨大的社会思潮;另一方面,正是他调停“天泉证道”时蕴含的哲学方法没有得到重视,才导致阳明后学的分化。

与阳明后学相比,基于(根器)条件来谈工

夫、见本体是阳明论学的方法;辩驳本体与工夫的正宗则是阳明后学关注的焦点。阳明虽不认可荀子的学问见识、修身工夫,但依然能予以包容,肯定荀子思想有合理之处。他不仅关注人人(包括贩夫走卒、愚夫愚妇)如何成圣,而且更关注资质差的群体在现实层面成圣的可行性。就此而言,王阳明倡导知行合一,不仅从理论和实践方面解决上根之人的成圣问题,而且关注资质差的人在现实中的成圣问题。他的哲学方法为“人皆可成圣”奠定理论与现实的基础。而阳明后学针对如何成圣的具体工夫予以针锋相对的探讨,但并未关注到王阳明方法论中具有视角主义意蕴的综合方法。

虽然王阳明省察孟荀的话语依然是理学视角,也没有从理论自觉的高度来对荀学问题予以视角主义的处理,但无论是他从根器视角来回应钱德洪和王龙溪之争,还是在评述孟荀人性论得失时表现出对荀学的接纳,都充分说明他在理学正统的诠释架构中对明显处于弱势和边缘化的荀学表现出包容性的一面。他承认每种视角的有限性,认为不同根器所见世界不同,工夫践履也会不同;而各种人性说亦非简单的对与错,需要从不同层次揭示人性的真实存在面向。“王阳明论荀学”时将不同视角结合起来的做法,超越了固守理学立场的狭隘视角,体现了认知和实践中应有的多元丰富性和整体性的理论品格。视角主义承认个体视角的有限性,启发人们超越自身视角的狭隘,寻求从整体性的视角来重新审视固有的哲学命题。

王阳明哲学中内含的整体性视野,可以为解决现代社会的价值困境提供参照。当效率至上压倒对终极意义的追求时,价值冲突便成为常态。算法操控与“发展主义”的价值范式在技术的驱动下加剧着价值冲突。面对传统与现代、个体至上与社群认同、人类共同价值与区域文化之间的碰撞,资本逻辑将一切价值量化为效率指标,社会公平等理性价值面临边缘化的风险。公共生活中冲突的解决关键在于如何正视差异性,差异性的存在始终是公共生活的本真面貌。公共生活的不同领域、不同层次都应有属于自己的位置,具有相应的价值,不能由单一的权力或资本标准来支配。而绝对真理

视角的叙事逻辑恰恰就是强调建构价值等级体系的绝对性或唯一性。因此,如何容纳差异以解决现代社会的价值冲突,如何在拒绝绝对主义的同时避免相对主义甚至虚无主义,正是问题的关键所在。视角主义作为方法为人们思考、解决该问题提供了一个好的思路。人们依此方法论有助于突破正统与立场之争的藩篱,统摄不同文明的思想与智慧,为解决文明相遇时的融通、互鉴等问题提供解决方案。以“阳明论荀学”为切入点,探析阳明哲学中的视角主义意蕴,不仅有助人们思考中华优秀传统文化的现代性转化问题,对于解决现代性困境也有一定的启发。

#### 注释

①参见王治河主编:《后现代主义辞典》,中央编译出版社2003年版,第568—572页。②朱锋刚:《试论朱熹理学思想建构中的荀子思想形象》,《吉林大学社会科学学报》2021年第3期。③朱锋刚:《陆九渊对荀学的理解、接纳与赞赏》,《原道》2022年第44辑,第50—61页。④张培高、吴喜双:《“至善者,心之本体”与“无善无恶心之体”的紧张及其和解——兼论佛、道对于阳明的不同影响》,《哲学动态》2021年第8期。⑤马俊:《无善无恶心之体义解》,《中国哲学史》2019年第4期。⑥杨泽波:《“隐默说”:“无善无恶心之体”新解读》,《中国

哲学史》2022年第2期。⑦傅锡洪:《王阳明“四句教”解义及辩证》,《哲学研究》2019年第7期。⑧蔡海锋:《科学视角主义透视研究述评》,《哲学动态》2015年第5期。⑨梁家荣:《施行主义、视角主义与尼采》,《哲学研究》2018年第3期。⑩朱承:《王阳明的合一性思维及其旨趣》,《哲学研究》2023年第10期。

#### 参考文献

- [1]朱彦明.尼采的视角主义[M].上海:复旦大学出版社,2013.
- [2]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2013:32.
- [3]安延明.西方文化中的“Sincerity”与儒学中的“诚”[J].世界哲学,2005(3):57-67.
- [4]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1981:46.
- [5]朱熹.朱子全书:第12册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2010.
- [6]朱熹.朱子全书:第7册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2010.
- [7]丘浚.丘浚集:第3册[M].周伟民,王瑞明,崔曙庭,等,点校.海口:海南出版社,2006:1040.
- [8]湛若水.格物通[M]//景印文渊阁四库全书:第716册.台北:台湾商务印书馆,1986:184.
- [9]陈荣捷.王阳明《传习录》详注集评[M].上海:华东师范大学出版社,2009.
- [10]张学智.明代哲学史[M].北京:北京大学出版社,2000.

## The Implication of Perspectivism in Wang Yangming's Philosophy and Its Contemporary Value: A Case Study of “Wang Yangming On the Doctrines of Xunzi”

Zhu Fenggang, Li Ying

**Abstract:** As a philosophical method, perspectivism highlights the hierarchical value of different perspectives. A good perspective means having the courage to transcend one's own viewpoint and recognize the validity of the weaker perspectives. The thought tendency of neo-Confucianists revering Mencius and suppressing Xunzi did not give a fair evaluation to the doctrines of Xunzi. Although Wang Yangming's arguments are developed in the field of neo-Confucianism, he integrates different perspectives based on their value hierarchy to form a reasonable evaluation, embodying the implication of perspectivism. Rather than adhering to the narrow standpoint of the doctrines of Xunzi, he emphasizes the necessity of multiple perspectives and multi-dimensions for a more comprehensive and profound understanding of the world. When Wang Yangming proposed “Four Sentences Teaching”, he responded to the controversy between Wang Ji and Qian Dehong from the root and reconciled the Theory of Innate Goodness and the Theory of Innate Evil while evaluating the doctrines of Xunzi, so as to integrate the reasonability of different views and form new foresight. Perspectivism in Wang Yangming's philosophical approach offers valuable guidance for people to break through the perspective of neo-Confucianism and re-examine the academic contributions of different schools of Confucianism.

**Key words:** perspectivism; neo-Confucianism; the doctrines of Xunzi; Wang Yangming

[责任编辑/晓东]



# 近代变局下的儒学重估\*

## ——论缪钺的儒学观

王 锐

**摘 要:** 缪钺对儒学在现代中国的命运、如何从适当的角度阐扬儒学的价值有着持续的思考。他对“整理国故”运动中的学风有自己的看法,强调应充分挖掘儒学的义理。“九一八”事变后,民族危机加剧,缪钺呼吁人们重视儒学的“内圣外王”与经世致用,激励人们担负起救亡图存的重任。全面抗战爆发后,他认为中国的民族复兴离不开工业化,而实现此目标需养成重视科学的风气与探寻真理的精神。因此,在反思儒学为何在秦汉时期沾染上了带有迷信色彩的阴阳家之言的同时,缪钺表彰荀子学说,认为这是有助于倡导科学精神与求真精神的本土资源。中华人民共和国成立后,缪钺运用马克思主义研究中国历史,对儒学在中国历史进程中的命运有了更为全面的剖析。及至晚年,他依然重视与儒学相关的问题,相关观点引人深思。

**关键词:** 缪钺;儒学;救亡图存;科学精神

**中图分类号:** K25;B27

**文献标识码:** A

**文章编号:** 2095-5669(2025)06-0100-10

近代中国,遭逢世变,古今东西之争成为关心中国历史与文化的人士萦绕于心的重要话题。具体而言,中国文化的特质为何,在西潮东渐、国力衰颓的背景下中国文化如何自存进而重焕新生,中西文化之间的理想关系应是怎样,中国的历史传统如何能成为救亡图存运动中的正面资源。凡此种种,往往是近代关心中国现状与未来发展之士不容忽视的关键议题。

说起中国文化,则不能忽视在漫长的历史进程中对中国社会产生深远影响的儒学。晚清以降,绝大多数涉及古今之争的讨论,往往会将认识、剖析、检讨、阐扬儒学作为重要内容。尤其值得注意的是,近代不少学者的儒学观,或许在学术渊源上有意识地继承儒学史中不同的流派或观点,但他们思考这一问题的语境和古人相比,已经大不相同。他们是在第一次鸦片战

争以来中国面临西方列强(包括明治维新之后的日本)侵略的大背景下回视以儒学为代表的中国传统,无论是弘扬还是批判中国传统,往往与他们苦心探索如何让中国摆脱内外困境息息相关。与之相似,他们思考中国的历史与现实,很难做到无视西学,即便对后者持批评态度,也需对之有所了解,否则难以回应其对中国传统产生的冲击。

在近代中国,在公共领域持续发声,具有广泛社会影响力的人士关于儒学与传统文化的论述,固然值得关注,而那些长期在现代教育机构任教,以文史研究为主业的知识分子对此问题的思考,同样值得注意。一方面可以由此考察他们对所处时代的思想氛围的认识,以及这些认识如何影响其学术研究旨趣;另一方面由于他们长期从事相关领域研究,对这些问题的思

收稿日期:2025-04-25

\*基金项目:“兰台青年学者计划”项目“近代中国知识分子对19世纪以来世界大势的认识与剖析”(2025LTQN802)。

作者简介:王锐,男,华东师范大学历史学系教授(上海 200062),主要从事中国近现代思想史、学术史研究。

考,往往有着更为深厚的学理基础,是值得今人重视的思想与学术遗产。本文即以在中国古代历史与古代文学方面卓有成就的缪钺先生(1904—1995)为对象,探讨他对于儒学有怎样的思考,以及这些思考背后折射出哪些值得重视的问题<sup>①</sup>。

## 一、阐扬儒学的经世传统

缪钺在少年时代除了熟读主要的儒学典籍,还涉猎了王念孙、王引之、段玉裁等清代学者的论著,以及《四库全书总目提要》,对清代学术有所了解<sup>②</sup>。1923年8月起,缪钺就读于北京大学预科,一年以后,因家庭变故,他去河北保定担任私立培德中学国文教员,并在私立志存中学兼课。在培德中学期间,他讲授“国文”“国学概论”“中国文学史”等课程<sup>③</sup>。在他被北京大学录取之时,胡适等人发起的、带有明显反传统思想的“整理国故”运动在学界有着广泛影响力。受其影响,顾颉刚也开始进行古史辨伪工作。不少有志于从事古代文学与古代历史研究的青年,尤其是身处北平者,时常受到这些学术风气影响,进而对中国传统特别是儒学持批判态度。或许是在北京大学学习的时间并不长,或许是早年担任中学国文相关课程教员需要从传授基础知识的角度出发阅读古代典籍,缪钺并未太受当时北平学界流行思潮的影响,而是对中国传统文化持正面的态度,并思考如何在西学流行的背景下重振其生命力。

1926年,以批判新文化运动、提倡中西古典之学为职志的《学衡》刊登了缪钺的来信。他认为虽然中国面临一系列危机,但“以数千年之蕴积,其璀璨之光,要自有不能淹没者”。特别是在文化问题上,“不可以国势强弱横生轩轻也”。而理想的态度,应是“镜照衡权,撷长弃短,熔冶为崭新之真新文学,兼蓄新质,而能存故美,庶几得之”。在这里,所谓的“镜照衡权,撷长弃短”,说的就是需直面西学的冲击,适当吸收后者可资为用,有助于光大中国固有学术的内容,达到“兼蓄新质,而能存故美”<sup>[1]4</sup>的效果。当然,缪钺并非仅仅在谈理想的文化观应是如此,他的这番话是有具体所指的。他说:

自三五巨子,以肤受末学,投国人嗜奇趋易之心,登高一呼,得名而去,使后生器器然狂走不已,其弊既为识者所洞鉴矣。而鸿生硕彦,湛溺旧闻,墨守故矩,傲然自尊,于西人之作,一切闭拒,以为绝不可相谋,斯亦未为得也。<sup>[1]4</sup>

只要对那一时期的学术状况有所了解,就不难发现,所谓“三五巨子”,说的就是那些标榜自己掌握所谓“新方法”,对中国历史与文化进行带有批判色彩的新解释的人士;所谓“鸿生硕彦”,则说的是那些完全拒绝与西学对话的守旧之人。在缪钺看来,前者固然有问题,但后者同样不足取。他投书《学衡》,至少表明他对这份刊物比较看重,并认同其基本立场。《学衡》虽对胡适等人持批评态度,但并非排斥一切西学。吴宓等人深受白璧德的新人文主义影响,希望以此为方法,弘扬中国传统学术,凸显人文精神。他们并非反对西化,而是与胡适等人持有不同的立场,对于现代文明建设也有着不一样的思考。

1927年,缪钺又投书由章士钊主办的《甲寅周刊》,再次谈及对于学术研究旨趣的看法。他认为清儒的考据之学固然重要,但并非治学的最高境界。如若徘徊于训诂考订,不能更进一步做到义理层面的探寻,则很难在中西文化碰撞的时代里“发潜德之耀,增邦国之荣”<sup>[1]2</sup>。不难看到,与其说他是在批评清代学术,不如说是在借此来批评整理国故运动中视清代考据学为近代科学方法的异代先驱。而章士钊在当时创办《甲寅周刊》,同样出于不满五四新文化运动以来的一味趋新之风。加之章氏与北洋政府有着比较紧密的联系,这份刊物往往被名流时彦视为异类<sup>④</sup>。而缪钺能投书于此,似可证明他同样比较认同《甲寅周刊》的基本宗旨。而这两封信,很大程度上可视为缪钺关于治学方法与旨趣的自述,他之后关于儒学的思考,便是基于此而展开。

“九一八”事变前后,缪钺在北方教书。日本侵略东北,进逼华北,国事危急。缪钺回忆,“惟时胡骑凭陵,幽燕告警”,自己与友人“伤国运之陵夷,思匹夫之有责,追慕顾亭林之志业风节,相与激励,慨然者久之”<sup>[2]21</sup>。正是在强烈的

忧患意识下,他大力表彰顾炎武的思想<sup>⑤</sup>。

自清代以降,表彰顾炎武者多矣。近代以来,面对世变,不同政治与文化立场的人士也从不同的角度评价顾炎武,或视其为反清先驱,或将其塑造成能有资格入孔庙从祀的“儒宗”,或称赞他为符合近代“科学方法”之学风的首倡者。缪钺在“九一八”事变之后深感民族危机加剧,对顾炎武的认识自然不同于宗尚考据者。顾炎武固然曾对明代的王学有着严厉的批评,但在缪钺看来:“王学末流,诚不免于空疏。然阳明讲学,本以明心修德,躬行实践为宗,英卓之士,闻其余风,皆能晓然于死生之义、进退之节。”他们“存天地正气于一线,不可谓非王学之所赐”<sup>[3]540</sup>。就此而言,强调“行己有耻”的顾炎武“于王学虽多所排诋,然大本乃殊途同归”<sup>[3]540</sup>。将顾炎武在儒学史上的位置进行新的梳理,目的是重新阐扬其精神,而弘扬顾炎武的精神,其实也就是在阐发儒学的价值。缪钺认为:

欲衡论顾亭林价值之全量,须先明中国文化之特色。中国文化之特色为何?曰“内圣外王之道”而已。所谓内圣外王之道者,即有体有用,本末相济,故中国教育亦贵养成高尚品格多方发展之完人……中国二千年之史册中,暴主奸臣、宵小奸佞、妄人大盗、妖妇淫姬固历代多有,然惟赖时生一二内圣外王之名贤,或功在当时,或泽及后世,足以荡秽涤污,拨乱反正,拯民族于失坠,为历史增辉光……而顾亭林先生,即其选也。<sup>[3]540-541</sup>

可见,缪钺并不否认在中国的历史进程中,时常有“暴主奸臣”与“宵小奸佞”之辈横行导致的政治腐败之状。其积弊延至晚近,导致中国面临严峻的内外危机。不过更值得重视的,是在危局之中,仍有服膺儒学义理,毅然以天下为己任的人。他们不畏艰险,不计得失,尽其在我,力挽狂澜,希望扭转世运,洗刷风气,救民水火。这样的人格与事功背后,凸显的便是儒家思想的真精神。顾炎武虽然难有机会将所学付诸实践,但他的历史地位,却是与那些“内圣外王之名贤”并列而受人景仰的。在此意义上,顾炎武堪称他所处时代实践儒家精神的代表。

因此,缪钺反对只表彰顾炎武“博学于文”,

而有意或无意忽视其“行己有耻”的做法:

乾嘉学者,徒尚博文之功,忘其有耻之训。而于博文之中,又忘其致用之义而徒矜考核,得偏遗全,举轻失重,岂真能绍述顾学者。今世学风又尚考据,因而推重乾嘉,复因乾嘉而推重亭林……然若专以此推之,而忘其为天地立心、为生民立命、为往圣继绝学、为万世开太平之高怀宏愿,岂足以得其本心哉?<sup>[3]542-543</sup>

晚清以来,人们推崇清代考据学,一个不容忽视的缘由便是认为它能和时人所理解的近代科学接榫,有助于后者在中国的传播。就此而言,这一主张并非自外于近代以来的救亡图存思潮。只是在缪钺看来,如果沉溺于考据,则容易忽视儒家强调的弘道救世。特别是在民族危机加剧的时候,更需要阐扬历代志在经世致用的儒者之精神,让儒学义理更接地气,更具现实感与时代感,与大多数中国民众的命运同频共振、紧密相连,这关系到儒学自身能否在西潮冲击下重焕新生,能否成为新的民族文化与民族精神的重要组成部分<sup>⑥</sup>。

缪钺的这些思考绝非空谷足音。仅举一例,章太炎在出版于清末的重订本《馥书》中,表彰清代考据学“夷六艺于古史”,使“上世社会污隆之迹,犹大略可知。以此综贯,则可以明进化;以此裂分,则可以审因革”<sup>[4]158</sup>,试图用近代科学方法来发掘清代考据学的价值。他的这一观点影响深远,甚至成为不少人看待清代学术的主要尺度。不过在“九一八”事变之后,向来具有强烈民族主义立场的章太炎强调“考远古”与“考古文字”这些与清代考据学一脉相承的研究“不能致用”,属于“求是而不切要之学”<sup>[5]300</sup>。他认为应当大力提倡读史,贯通历史大势,明晰历代典制沿革、疆域变迁、政治兴亡,培养爱国之念,探索致用之道<sup>⑦</sup>。可见,面对越发艰难的时局,即便先前治学旨趣并非一致,人们此刻往往会有相同的思考。

总之,缪钺认为:“今吾民族国家消沉衰弱之因,惟在宗教性之缺乏,及内圣外王之道暗而不明。因国人缺乏宗教性也,故于天下事业皆掉以轻心,无可无不可。”<sup>[3]543</sup>其流弊,“今国人惟自谋过巧,故一切事业皆虚伪浮脆,不足以当一

击”<sup>[3]543</sup>。因此，“欲挽今日之颓风，惟须昌明亭林之学，其内圣外王之道及精诚之宗教性，皆救世之良药”<sup>[3]544</sup>。“苟有宏伟如亭林者出，明道淑人，转移风气，荡污涤秽，与世更新，以华夏历史之久，人民之多，土地之广，物产之富，何患不能发扬光大？”<sup>[3]544</sup>毋庸多论，顾炎武思想的意义，儒学不可磨灭的价值，以及缪钺本人的政治与文化立场，在这些话里有清晰的表达<sup>⑥</sup>。特别值得一论的是，结合前后文意，缪钺这里所言的“宗教”，并非将个人与国家命运寄托于神明、彼岸或来世，用单一的宗教信仰来排斥其他思想观念的宗教，而是类似章太炎在清末所说的“用宗教发起信心，增进国民的道德”<sup>[5]3</sup>，培养起“勇猛无畏，众志成城”<sup>[5]4</sup>的救世意识。论其本质，这属于一种强调实践与力行，强调道德感与牺牲精神的思想观念。只是在章太炎那里，“不脱富贵利禄的思想”<sup>[5]3</sup>的儒学难以承担此任，须借助佛学以臻斯境。而在缪钺看来，儒学的内圣外王之道本就蕴含极强的道德意识，能让人扩充心力，奋发有为。

## 二、探讨儒学传统能否适应近代科学精神

与大多数有良知的中国人一样，缪钺希望“九一八”事变之后，各界能共同努力，抵御日本侵略。但实际结果却是，国民政府的妥协政策并未能延缓日本的侵略步伐。1937年卢沟桥事变后，日本开始发动更大规模的侵略战争，中国山河破碎，国将不国。身处河北保定的缪钺，对此有更为直观与强烈的感受。在写给友人郭斌龢的信中，他痛言，“自卢案发生，保定即风鹤频惊”，“及平津失陷，保定已成国防前线，敌机一日数至，且投弹轰炸，人心震恐，纷纷迁移”<sup>[1]7</sup>。目睹家国巨变，他更进一步地思考包括儒学在内的中国传统对于今天的中国而言意义何在。1940年，缪钺发表《中学国文教学法商榷》一文，主张教师在授课时，“凡遇足以讲明吾国文化精义，及唤起民族意识之处，皆宜特加发挥”<sup>[2]54</sup>。在他看来，“国家设立学校，教育青年，应以使其能知本国文化、有民族意识为第一义。在中学中，国文、历史两科实负其责”<sup>[2]55</sup>。

缪钺的这些建议，在当时无疑有着极强的现实感，就是希望通过弘扬中国传统，来激发青年学子的爱国之心与报国之志。而他关于中国历史上“典型之人物”的论述，也与先前表彰顾炎武的思路一脉相承。

当然，面对日本全面侵华，百姓流离失所，缪钺对于如何抗击侵略、实现富强有了更为深入的思考。1944年，在给贺麟翻译的斯宾诺莎著作撰写评论时，缪钺透露了他关于如何让中国摆脱百余年来外患的些许想法：

抗战以还，创巨痛深，国人深切感知，苟非积极科学化、工业化，此后吾中华将不能立国于天地之间。故提倡科学振兴工业之声盈于朝野，此固可喜之现象。窃以为犹当更进一步，求其本原，即培养国人纯理性的追求真知之精神。<sup>[6]373</sup>

可见，曾在信中描述日军飞机对中国城市轰炸的缪钺，意识到要想实现名副其实的救亡图存，抵御外侮，离不开“积极科学化、工业化”。毕竟纵观世界近现代史，那些屡遭侵略的国家，往往是生产力水平较为低下、迟迟不能完成工业化、尚未建立完整工业体系的国家。而列强之所以能在19世纪以来的世界版图上肆意侵略、扩张，从物质基础来看，靠的就是国家工业化之后较为完备的军工制造体系。这一体系能够持续性地生产坚船利炮、补充后勤给养，用以对外扩张。能认识到这些，可见缪钺虽以研究古代文史为主业，但绝非不谙世事的迂阔之辈。而他在此基础上能更加深入地思考，认为工业化离不开本国科学的发达。从哲学思想层面看，科学发达又是该国文化中有“追求真知之精神”的结果。如此层层递进，直指问题核心，即如何让“追求真知之精神”在中国落地生根，中国文化传统中是否有相应的思想资源。此绝非张之洞所倡的“中体西用”所能解决。

这篇评论写于1944年。其实在这之前，缪钺似已从现代立场出发检讨中国传统。1942年，他致信陈槃，提及：“吾国先秦学术历史，固赖汉人之解说笺注，及网罗纂录，以传于后。然因汉人附会妄说，失其本真，而遂锢蔽二千年之人心者，亦复不少。自两宋以还，迄于清末，虽不乏明识之士，时发其覆，而囿于时代，仍多言

之未尽。近人摆脱顾忌,潜思远瞩,益觉气象一新。”<sup>[1]37</sup>他一面认同“近人”在摆脱古人旧说束缚后对中国古代学术的研究路径,一面认为造成“锢蔽二千年之人心”的主要原因是“汉人附会妄说”。基于对汉儒的不满,缪钺着手思考秦汉之际的儒学流变。

全面抗战爆发后,面对声势渐广的左翼文化,退居重庆的国民党政权开始想方设法加强在文化领域的声音。恰好此时张其昀等一批在浙江大学工作的知识分子有志于创办一份刊物,弘扬中国文化、鼓舞民族精神。在陈布雷的策划与撮合下,《思想与时代》问世<sup>⑨</sup>。由于热爱中国文化,加上与该刊核心人物之一郭斌龢十分熟悉,当时在浙江大学任教的缪钺也在其中发表了不少文章。

1944年,缪钺在《思想与时代》刊登《论荀学》,讨论荀子思想。晚清以来,面对时代变局,荀学越发受到关注。戊戌年间,夏曾佑、谭嗣同等人一面宣传变法,一面借批判荀学来抨击秦汉以来的君主制度。而当近代西方社会学传入中国之后,章太炎借助相关概念,大力表彰荀子的“合群名分”,认为此乃促进政治组织进化与民族主义普及的思想资源。而随着五四新文化运动以来国人对科学方法的愈发向往,《荀子》当中的相关篇章,因其逻辑色彩较强,遂常受正面评价。当中国社会史论战与中国社会性质论战兴起后,马克思主义史学逐渐流行,根据时人所理解的历史唯物主义,荀子被视为战国后期“先进阶级”的代表,体现了一定的“进步性”。可以说,如何评价荀学,成为清末民初儒学论争中的重要组成部分,背后折射出时人对世变与学变的认识和思考。

缪钺先从荀子的影响谈起,进而讨论荀学的特色。他开篇即言:“荀子之于儒学,在先秦为大宗,在汉后为别派;西汉经学,多传自荀子,而汉后二千年间,国人思想受荀子影响者反甚少。”相比于先秦儒学,“所谓新儒家者,肇端于战国晚世,而下逮西汉初期,在古代儒学中为最后之一派,融合各家之说,而以受道家与阴阳家影响为大”<sup>[3]10</sup>。所谓“新儒家”,一是长于形而上层面的思考,丰富了儒学的内涵;二是推崇《周易》,喜言鬼神卜筮,常将人事归结于天道。

荀学的特点,则与“新儒家”相异。缪钺认为荀学有四个特点:第一,重视礼制,强调力行;第二,主德治而兼采法治,故弟子有韩非、李斯这样的宗尚法家之士;第三,看重逻辑推理,本于理智解释宇宙万物;第四,排斥迷信,主张制天命而用之。尤其是第三、第四两点,缪钺特别加以表彰,认为:“荀子论学,善于分析,陈义说理,逐层推进,文章形式,结构紧密。盖荀子重理智,故在先秦儒家中为最长于思辨而崇尚逻辑者。”“荀子承继孔子精神,兼采道家自然气化之说,于宗教之思、迷信之事,扫荡无遗。”<sup>[3]12</sup>不过在缪钺看来,也正因为荀学有这些特点,在汉代儒学大量吸收阴阳五行之论的背景下,其精义难以被真正继承。宋代理学兴起后,《孟子》日渐受到重视,荀学更遭批评。清代考据学重视先秦典籍,《荀子》一书常受关注,但“仍未能发挥荀学精义,流风所被,仅使其书渐为人所重,校勘脱误,训释辞义,易于研读而已”<sup>[3]15</sup>。而他对荀学在儒学史上命运的梳理,意在凸显荀学在晚近的意义与价值:

二千年来之儒学以汉、宋为盛,荀子重理智,破迷信,而西汉经生受阴阳家影响,喜五行灾变之谈,荀子重实际,尚事功,而宋代儒者受佛学启发,好心性玄渺之说,则宜乎荀学之不遇不合,在儒学演变之过程中,以大宗而降为别派,不能与孟子及《易·系》《中庸》诸儒抗席矣。往事不论,吾人今日辨章学术,宜与荀子一新估价也。<sup>[3]15</sup>

很明显,这里所说的通过辨章学术而“与荀子一新估价”,就是挖掘荀子思想当中与“西汉儒生”和“宋代儒者”思想不同之处,即“重理智,破迷信”与“重实际,尚事功”。而如此这般思考的背后,是缪钺目睹抗战以来中国所处的险境,试图从学术渊源入手,为更新国人的思想观念,培养追求真知、崇尚科学的文化氛围,提供历史上的思想遗产,让儒学在抗战建国大业中,真正起到正面的作用。

1944年,钱穆在《思想与时代》第34期发表《易传与礼记中之宇宙论》,针对一些人士以西方哲学为尺度,认为中国传统思想当中缺少宇宙论的观点,钱穆充分挖掘《易传》与《礼记》中的相关言说,强调中国古代思想亦有其独具特

色的宇宙论,这两部典籍中的宇宙论,吸收道家学说,并对之进行改造,保持了儒家强调万物一体与生生不息的特点,让充满哲思的宇宙论与刚健有为的人生论融会贯通,开启秦汉的新儒学<sup>⑩</sup>。对此,缪钺在该刊发表两篇与钱穆讨论这一问题的书信。他认为,秦汉时期固然有所谓“新儒家”,彼辈的思想也确实夹杂了战国诸子其他派别的学说,但其主要吸收并影响后世的并非道家,而是尚迷信之语、喜荒诞之谈的阴阳家。因此在《易传》与《礼记》中包含了不少“附会阴阳之义”<sup>[3]17</sup>,近乎“阴阳家天人相与灾祥征应之义”的内容<sup>[3]18</sup>。阴阳家宗尚迷信,道家则主张宇宙变化出于自然,具有打破迷信鬼神之功,二者的思想品质截然不同。基于此,缪钺这样评价秦汉之际的“新儒家”:

故战国晚世新儒家受道家启发而创立之新宇宙论,微妙深宏,既非常人所易窥,而其得自阴阳家之迷信成分,则托庇于儒家典籍之下,变本加厉,深入社会,中于人心,其恶影响至今未沫,正宗儒家荀卿极重理智之开明议论,反掩蔽而不彰。荀卿长于思辨,精于逻辑……颇有科学精神。西汉儒学,如无阴阳家思想之侵入,而荀学能大行,则后人思想必能更为开明而澄洁。<sup>[3]20</sup>

由此可见,缪钺提倡荀学,从学术流变角度而言,是想借此来检讨熏染着阴阳家色彩的秦汉儒学,此亦为在当时的中国提倡科学精神与思辨逻辑的思想起点。至于钱穆所定义的吸收了道家学说的“新儒家”,缪钺认为其特点在于“天人相合”,与“天人相应”并非一物。前者确实有助于提升人生境界,从宇宙论的角度论证个人修身成德的重要性,但对于后者,则有必要展开深刻的反思。他说:

所谓“天人相应”者,指天人相与、灾祥征应,亦即天因人事善恶而降祸福示吉凶之意。此乃初民之宗教观念,战国哲人孟、荀、庄、老等所不道,惟邹衍吸取之,西汉经生发扬之。此种思想影响后世之迷信,并非中国文化之菁华也。<sup>[3]23</sup>

总之,面对日军侵华而造成的山河破碎、民不聊生境况,基于对实现现代化特别是工业化的热盼,缪钺认为抗战中文化工作的当务之急

是提倡“追求真知之精神”。他以此为出发点,一面提倡在他看来与此精神高度匹配的荀学,一面检讨有碍于实现此精神的儒学流派。这体现了抗战时期他对儒学的新思考。有一点值得注意,在“九一八”事变之后,缪钺认为“吾民族国家消沉衰弱”的原因之一在于国人缺少“宗教性”,而在全面抗战爆发后,他又批评秦汉“新儒家”因受阴阳家影响而流露出的迷信色彩。这并非他的观点前后矛盾、难以自洽,而是在前一时期,他把“宗教性”理解为一种不计利害得失,立志救民水火的牺牲精神、奉献精神、担当精神;在后一时期,他的思考重点则是检讨中国传统文化中那些有碍于科学思维与求真意识在中国落地生根的内容。

### 三、儒学与古代政治社会形态

1949年之后,面对新的环境,缪钺与当时绝大多数知识分子一样,开始有意识地阅读马克思主义著作。在1950年与刘永济的信中,他谈道:“成都和平解放,故秩序良好,近三月来,一切均在除旧布新之中。”“弟近来研读马列学说诸书籍,尊词所谓‘补读平生未见书’者也。”<sup>[1]68</sup>内战结束,百废待兴,缪钺希望能在教育领域为国家为民族做出更多的贡献。1950年底,他说:“现在国家需要有知识有技能的人才从事于各种建设,人民需要有知识有技能的人才去为他们服务,而我们大学正是培养人才的机关,如果教者真能精研学术,培育人才,学者真能努力课业,成就自己,以应国家与人民之需要,这岂不是爱祖国爱人民的一种表现?”<sup>[2]130</sup>

在此背景下,缪钺开始运用马克思主义基本原理来分析中国历史上的重要问题,包括对儒学的评价。1951年3月,缪钺赴绵阳、眉山、夹江等地参观土改。不久之后,他在成都《工商导报》的《学林》上发表了一篇参观心得,并由此思考北魏时期的均田制。近代以来,随着19世纪不同类别的社会主义思想在中国传播,不少人开始挖掘中国古代政治思想与政治经济实践中能够与他们所理解的社会主义相嫁接的内容。王莽改制与北魏均田制改革,遂被有心之士视为近代社会主义在古代中国的遥远先声,

而历代儒者对井田制的热望,也不时被解释成与近代社会主义学说相近的主张。在缪钺看来,这种“联想”是有问题的。他承认古代儒者对改善土地分配问题的倡导有其历史价值,但却更着眼于历代王朝借助儒者之论推行土地政策的本质。他强调,古代王朝的相关政策,“是要维护封建秩序,照顾地主利益,给农民一些小恩小惠,使他们可以勉强生活下去,以供全国唯一的大地主皇室的长期剥削”<sup>[2]138</sup>。具体到北魏的均田制,缪钺认为应分析其本质,不能仅看均田措施,而应将其与三长制结合起来考察。均田制的目的是通过重建基层的政治统治秩序,让“全国唯一的大地主皇室向各地方的大地主所谓豪强者争取劳动人民”<sup>[2]142</sup>,削弱豪强对人口的控制,使农村劳动力能够最大程度为北魏政权服务。在这个意义上,均田制固然一定程度上让农民获得了土地,但这样做的直接结果,就是北魏政权有更多可直接支配的人口,依靠赋役制度获取更多的物质利益。

毋庸置疑,这些观点是缪钺阅读马克思主义著作后对历史问题进行的新探讨;但这些观点能够抓住思想主张与政策实践之间的落差,揭示在古代社会经济条件下,统治集团内部的冲突与矛盾,以及彼辈对农民的支配与剥削,无疑有助于更为深刻地认识中国历史进程中的一些本质特征,也更有助于思考近代中国政治与经济转型过程中一些亟须直面的问题。儒学在中国历史上确有不可忽视的价值,但不能将历代儒者的一二言说与儒学历史进程中的真实状况混为一谈。全面把握后者的复杂性与曲折性,其实更有助于分析儒学史的流变,挖掘在现代中国仍然值得人们珍视的内容。

不过充分吸收马克思主义的方法与立场,呈现中国历史的复杂面貌是一回事,将理论合理、恰当地运用到具体问题的研究中又是另一回事。中华人民共和国成立后,马克思主义成为历史研究中的指导思想,但不可否认的是,由于这样或那样的原因,一些研究明显有着教条化甚至僵化的倾向,这样其实无助于形成名副其实的学术风气。一旦形势发生变化,反而会出现从一个极端变到另一个极端的现象。因此,运用马克思主义研究中国历史,除了价值立

场,基本的分寸感与历史感也是很重要的。

在20世纪50年代末—60年代初,对历史人物进行新的评价成为史学界的热点话题之一,缪钺也参与其中。在讨论关于武则天的评价问题时,他不赞同对她进行过高的评价,强调要正视武则天统治时期的各种弊病。在提交于1963年的《陈子昂与武则天》一文里,缪钺分析陈子昂作品里透露出的武则天政治上的缺点,并由此探讨深受儒学熏染的古代士人与政治之间的关系。缪钺认为,武则天固然颇为欣赏陈子昂,但并不重用他,这导致他虽然不断上书论政,希图被采纳,但始终在政治上郁郁不得志。究其原因,是因为武则天有用人唯亲的问题,而陈子昂却对武氏权贵颇多指摘。由此,缪钺说:

在中国古代二千多年的封建社会中,常有一些比较开明的士大夫……眼光比较大,能够照顾到人民,陈诉民生疾苦,指责时政弊害,希望加以改善。而封建帝王中多数是昏庸的……常使这些开明的士大夫终于受到冷淡与迫害。汉文帝对于贾谊是如此,武则天对于陈子昂也是如此。<sup>[3]492-493</sup>

在“九一八”事变后,缪钺曾呼吁要重拾儒学当中的经世致用精神,唤起人们的爱国之心。然在历史上,为何不少儒者的政治理想难以实现?其中的掣肘与阻碍究竟是什么?通过分析陈子昂与武则天的关系,可以窥探其中原因。这也表明,通过运用新的理论与方法,缪钺对于儒学在中国历史上地位与作用的思考,较之前更为深入。

此外,缪钺在文中还尝试检讨当时的史学研究,尤其是思想史与学术史研究中存在的将个人的社会阶层属性与思想立场进行教条化处理的现象。他说:“近来国内史学工作者论述中国古代封建社会的历史时,常是把地主阶级分为大地主与中小地主两个阶层,认为大地主阶层一般常是当权派,高高在上,残酷地压迫人民,他们的思想是落后的、反动的,而中小地主阶层则比较接近人民,于是他们的思想中常有进步的革新的因素。这个看法固然有相当的道理,但是也不能总是机械而简单地去运用。”<sup>[3]488</sup>具体而言,“某一个地主阶级的士大夫,其思想是落后的或是进步的,是保守的或是革新的,除

去他的阶级阶层出身以外,还有其他的因素,例如他所接受的古代学说的影响、师友关系,他自己的社会实践等等,也不能专从大地主或者中小地主的身份来衡量”<sup>[3]488</sup>。此外,“大地主与中小地主都是剥削阶级,本质一样,不能把这两个阶层看做是对立的,泾渭分明,非彼即此”<sup>[3]492</sup>。这些观点,置诸其时代背景,特别是当时的史学研究风气之中,是弥足珍贵的。

及至20世纪80年代,中国与世界形势都发生了新的变化,中西文化的各自特点与相互比较成为知识界热议的话题。1983年,在与熊德基的信里,缪钺探讨了儒学如何促进古代的民族融合,从文化的角度分析“中国”内涵的不断丰富与外延的不断扩大:

我国古代儒家所倡导的民族观念,认为,民族的界限,重在文化而不沾滞于血统,一方面讲“华夷之辩”、“夷夏之防”,一方面又主张“夷狄而进于中国则中国之”,此两种提法是一种辩证的结合。其目的在于保存当时华夏高度的文化与经济,不使其受到戎、狄等落后部族的干扰,而另一方面又想用华夏高度的文化影响这些落后部族,而引掖其前进于华夏之域,并不因为血统的不同而永远歧视、排挤他们。<sup>[1]263-264</sup>

在史学研究上,缪钺颇受陈寅恪的影响,重视文化的因素在中古历史中的重要作用,强调文化的融合是隋唐以来新的一统之局出现的重要原因。与之相反,像东魏与北齐这样不能妥善解决民族融合问题的政权,则难逃动荡覆亡的结局<sup>①</sup>。而要谈论文化,自然不能忽视在政治与社会领域产生巨大影响的儒学。儒学彰显的对待周边少数民族应“引掖其前进于华夏之域”,是促进文化融合的关键因素。而缪钺的这些看法,在今日的相关研究中被进一步深化,成为思考儒学如何形塑作为政治与文化共同体的中国的重要视角。

1991年,缪钺撰文分析宋代文化,其中有不少篇幅涉及对于儒学的思考。在他看来,面对先前的战乱局面,“经过宋初君主太祖、太宗的明智政策与不断努力,将兵权、政权、财权集中于朝廷,各路监司、各州刺史,都大量重用文人,从中央到地方,掌兵权者都是文职人员,所以两

宋三百年中,无有藩镇跋扈之祸。宋初于统一加强之后,实行轻徭薄赋、招徕流亡、奖励生产、惩治贪污的政策,社会稳定,经济也有显著发展”<sup>[3]526</sup>。政治形势如此,文化上自然也有值得称颂之处。缪钺认为,宋代文化的一大特征就是复兴儒学。五代十国时期,北方因战乱而社会动荡,“先秦以来的儒家文化大受冲击,道德标准改变,价值观念颠倒,所谓重忠义、讲气节之风尚荡然无存,而寡廉鲜耻,视为固然”<sup>[3]527-528</sup>。北宋建立之后,极力扭转这一风气:“在改变中晚唐五代二百年来胡化冲击汉化的颓风而恢复儒学的优良传统方面,宋代是有贡献的。因此,两宋危急之时,也涌现出不少举兵抗敌、仗义死节之臣。忠义廉耻之风,较之五代,大不同矣。”<sup>[3]528</sup>值得注意的是,缪钺的这一观点,似乎颇受陈寅恪的影响。他在文中直接征引了陈寅恪的《邓广铭宋史职官志考证序》与《赠蒋秉南序》。

此外,缪钺还认为,“宋代文化的特点是自由的思想与怀疑创新的开拓精神”<sup>[3]530</sup>。具体言之:

赵宋承继唐朝,虽然提倡儒学,而并不排斥佛、道,所以仍然是思想比较自由的……程颢、程颐、朱熹等吸收佛教禅宗思想融入儒学之中,阐发性理,成为一种新儒学,是一个创举,当时并未定为一尊,而是常与诸家学说互相辩难。在北宋时,王安石、苏轼的学说即与二程不同,苏轼并且公然讥讽程颐之迂阔,形成所谓洛蜀之争。在北宋末,程颐之学且遭受禁止。在南宋时,与朱熹立异者亦大有人在。陆九渊即谓朱熹为支离,相与辩论,有所谓鹅湖之会。浙东学派中,如叶适、陈亮亦批评朱熹,陈亮之论尤为激烈。<sup>[3]530-531</sup>

这番话表达得十分明晰,不需做过多的解读。值得注意的是,在发表此文的同时,缪钺还发表了《二千多年来中国士人的两个情结》一文。在他看来,“有两个问题经常困扰中国古代士人的心灵:一是道与势的矛盾;一是求知之难与感知之切。这两个问题也可以说是两个‘情结’”<sup>[3]549</sup>。关于前者,“士人有道(文化学术),而统治者(君主)有势(政治权力)。士人的理想是以道指导势,或辅助势,所谓为王者师,为王者佐;

而君主则要以势制道,使士人为臣、为奴”<sup>[3]550</sup>。因此,“道与势的矛盾是困扰士人心灵的第一个问题”<sup>[3]550</sup>。关于后者,“士人有志用世,想得时行道,必须求得君主的知赏。但是才智之士真正能得到君主的知赏,如诸葛亮之遇刘备,那是极难得的;一般说来,都是失望”<sup>[3]550</sup>。而另一方面,“正是因为知音难遇,所以如果幸遇知音,则有感激无尽之深情,所谓‘士为知己者死’”<sup>[3]550</sup>。理解了缪钺这里所谈的古代士人的“两个情结”,或许能更为深入地认识他为何要表彰宋代文化。而分析历代儒生与政治之间的复杂关系,梳理“道”与“势”之间的互动、冲突与合作,把握“士志于道”“士之仕也,犹农夫之耕也”这些看似顺理成章,但又不无纠结的观念对中国传统士人政治心态的深远影响,不仅有助于更为深入地探讨历史问题,而且对于思考儒学的价值与局限,也不无裨益。

## 结 语

缪钺先生晚年这样分析自己的人生观:“我少读儒书,受儒家思想影响很深。我所谓的儒学,是指先秦孔、孟、荀诸家学说,至于汉以后的儒学,如董仲舒、程子、朱子,与先秦诸家已有所不同。我推崇明清之际顾、黄、王三家,尤其是顾亭林。”<sup>[7]175</sup>在数十年的学术生涯里,缪钺对儒学在现代中国的命运、如何从适当的角度阐扬儒学的价值有着持续的关注与思考。他强调应充分挖掘儒学的义理。“九一八”事变后,面对民族危机,缪钺借表彰顾炎武来呼吁人们重视儒学的“内圣外王”与经世致用,担负起救亡图存的重任。全面抗战爆发后,目睹山河破碎,他认为中国的民族复兴离不开实现工业化,要想达此目标,则需养成重视科学的风气与探寻真理的精神。因此,在反思儒学何以在秦汉时期沾染上了带有迷信色彩的阴阳家之言的同时,缪钺表彰荀子学说,认为荀学重视逻辑推理,反对迷信,将其视为有助于倡导科学精神与求真精神的本土资源。1949年后,缪钺运用马克思主义研究中国历史,对儒学在中国历史进程中的命运有了更为全面的剖析。及至晚年,他依然重视与儒学相关的问题,相关观点引人深思。

总之,缪钺对于儒学的思考,体现了他的忧患意识,以及对中国文教发展的深切关心。

缪钺有着深厚的旧学基础,但他对于儒学的思考并未囿于传统的框架内,而是与时代变革紧密相连。1948年,朱自清去世后,缪钺撰文纪念。其中谈到治学方法问题:“居今日而治中国学术,又与古时不同。今日之中国,因受西洋影响,一切皆在蜕故变新之中,学术自亦不能例外。如徒读古书,不能接受新见解、新方法,则食古不化,非徒无益,且反为学术进步之梗。然若只能采用新见解、新方法,而古书根底浅薄,了解不深,论述多误,则亦不能胜批判地接受旧文化以创造新文化之责任。”<sup>[7]108</sup>这一认识贯穿于缪钺对儒学的思考之中。他的儒学观很大程度上也显示出“批判地接受旧文化以创造新文化”的特点,从中可以窥见近代中国政治与文化转型中一些值得重视的问题,比如如何培育、弘扬与历史文化紧密相连的现代民族精神;实行工业化的文化心理基础是什么;在构建新的政治与社会秩序时,如何全面剖析中国历史进程中的政治经济矛盾,如何理解古代士阶层的精神特征等。这其实也折射出近代儒学史上的一个重要特征,即那些真正有着深刻见解、能够回应时代议题的论述,一定是在中西学问相互激荡与碰撞的过程中产生的。凸显儒学的价值与生命力,不能无视时代巨变,关起门来恪守旧章,而应重新总结、阐释儒学的义理,凸显儒家之真精神,积极回应近代转型过程中亟须面对的各类问题,直面中国社会的矛盾与症结。

## 注释

①关于缪钺的儒学观,白欲晓研究了他在抗战期间与钱穆关于秦汉新儒学的论辩,分析二人思考方式的异同。参见白欲晓:《钱穆、缪钺战国秦汉间“新儒”说述论》,《孔子研究》2017年第5期。张凯在讨论民国学者的新儒学论述时,同样涉及了缪钺与钱穆之间的论辩。参见张凯:《“秦汉新儒学”与近现代儒学之重建》,《浙江大学学报(人文社会科学版)》2018年第2期。不过缪钺对儒学有着长期的关注,除了抗战之时,其他时期的内容同样值得注意,这样方能完整呈现其思考,以及背后所折射出的时代思想特征。另外特别需要说明的是,本文讨论的是缪钺先生如何看待与评价儒学,而并非认为缪钺仅是一位“儒者”。缪钺先生治学范围极

广,对于中国不同的传统思想与近代思潮,他有自己的理解与吸收,不能仅以“儒者”视之。②缪钺:《治学琐言》,载《缪钺全集》第7—8卷,河北教育出版社2004年版,第73页。③缪元朗:《缪钺先生编年事辑》,中华书局2014年版,第7—8页。④笔者在这里,是从当时占据思想界主流声音的“新派”视角出发,认为章士钊以及《甲寅周刊》被其视为“异类”,属于对历史现象的描述。依后见之明,从思想主旨与价值来看,《甲寅周刊》里的不少文章也有不少值得人们重视的内容,没必要顺着20世纪20年代“新派”的声音对之一味否定。⑤在晚年撰写的自传里,缪钺说:“我少时治学,受清代学者影响颇深,景仰顾炎武‘博学于文,行己有耻’的经世致用之学。”参见缪钺:《自传》,载《缪钺全集》第7—8卷,第171页。⑥在自传里,缪钺回顾自己的学术生涯:“在近代学者中,我亲承张尔田先生之教诲。张先生精研文史哲之学,兼有浙东博通与浙西专精二者之长,故我深受沾溉。”参见缪钺:《自传》,载《缪钺全集》第7—8卷,第171页。而张尔田在当时就对因整理国故运动而受到大力表彰的清代考据学提出了比较严厉的批评。关于此,参见王锐:《张尔田对考据学的批评——兼论其与王国维的互动》,《史学理论研究》2018年第3期。⑦关于此,参见王锐:《自国自心:章太炎与中国传统思想的更生》,商务印书馆2019年版,第275—285页。⑧1939年,缪钺发表《顾亭林先生处国难时之态度》,再次表彰顾炎武的经世致用思想与伟烈卓绝之志。他说:

“吾人当此国难日重,自当由先生以上溯东京三代,我炎黄华胄此种一脉之心传,以恢复我民族之活力,相期于抗战必胜,建国必成云云。”载缪元朗:《缪钺先生编年事辑》,中华书局2014年版,第38页。⑨何方昱:《“科学时代的人文主义”:〈思想与时代〉月刊(1941—1948)研究》,上海书店出版社2008年版,第33—115页。⑩钱穆:《易传与礼记中之宇宙论》,载段怀清编:《传统与现代性:〈思想与时代〉文选》,浙江大学出版社2007年版,第52—65页。⑪缪元朗:《陈寅恪先生对缪钺先生的学术影响》,《史学史研究》2008年第1期。

#### 参考文献

- [1] 缪钺.冰茧庵论学书札:上[M].缪元朗,整理.北京:商务印书馆,2018.
- [2] 缪元朗.缪钺先生编年事辑[M].北京:中华书局,2014.
- [3] 缪钺.读史存稿[M].缪元朗,编.增订本.北京:北京大学出版社,2017.
- [4] 章太炎.章太炎全集:第3册[M].上海:上海人民出版社,2018:158.
- [5] 章太炎.章太炎演讲集[M].章念驰,编订.上海:上海人民出版社,2011.
- [6] 缪钺.冰茧庵文史丛稿[M].缪元朗,编.北京:商务印书馆,2019:201.
- [7] 缪钺.缪钺全集:第7—8卷[M].石家庄:河北教育出版社,2004.

## Re-evaluation of Confucianism in Modern Turbulent Times: On Miao Yue's View of Confucianism

Wang Rui

**Abstract:** Miao Yue consistently reflected on the fate of Confucianism in modern China, exploring how its value could be advanced through an appropriate perspective. He held unique views on the academic ethos of the “Sorting out National Classics” movement, stressing the importance of thoroughly exploring the principles of Confucianism. After the September 18 Incident, amid escalating national crisis, Miao Yue called for people to prioritize Confucianism’s doctrine of “inner sageliness and outer kingliness” and practical application of learning, urging them to shoulder the responsibility of national salvation. Following the total resistance against Japanese aggression, he believed that China’s national rejuvenation could not be achieved without industrialization, which required fostering a culture that valued science and the pursuit of truth. To this end, he analyzed how Confucianism had been compromised by the superstitious doctrines of the School of Yin–Yang during the Qin and Han dynasties. At the same time, he praised the teachings of Xunzi, considering them a native resource conducive to promoting scientific and truth-seeking spirit. After the founding of the People’s Republic of China, Miao Yue applied Marxist methodology to study Chinese history, offering a more comprehensive analysis of Confucianism’s historical trajectory. Even in his later years, he remained deeply engaged with Confucian issues, and his perspectives continue to inspire profound reflection.

**Key words:** Miao Yue; Confucianism; saving the nation; scientific spirit

[责任编辑/晓 东]



# 道德潜能的制度激活：汉代察举制 对性三品论的回应\*

杨超 涂豪宇

**摘要：**董仲舒创立的性三品论不仅为汉代察举制奠定了关键的人性论基础，更在制度设计层面提供了明确指引。察举制将性三品论中所阐释的“孝悌”“廉让”“羞耻”与“善善恶恶”等道德禀赋，分别与“孝廉”“察廉”“明经”“贤良方正”等具体科目对应，从而构建出一套将内在德性潜能纳入外在制度规约的精密体系。这一制度实践超越了一般选官制度的狭隘功能，升华为一项旨在激发并成就人性之善的伦理政治工程，在汉代特定历史阶段有效促进了阶层流动与社会整合。汉代察举制对性三品论的机制化回应展现了中国古代政治文明将道德哲学转化为制度实践的独特路径，然而该制度在后期的异化也揭示出其柔性道德评判与刚性权力结构之间的内在张力，折射出道德理想在制度化过程中所面临的普遍困境。

**关键词：**董仲舒；察举制；性三品论；道德潜能；制度激活

**中图分类号：**K232

**文献标识码：**A

**文章编号：**2095-5669(2025)06-0110-10

合理的制度不仅要遏制人性中的恶，还要激发人性中的善，这种治理智慧在汉代通过察举制得到了前所未有的彰显。以往的研究多聚焦察举制的行政功能或性善论的哲学内涵，对于二者关联性的探索较少。制度史学者往往强调察举制对官僚结构的优化，思想史学者多剖析性善论对统治合法性的塑造<sup>①</sup>。但学界对于儒家伦理如何转化为具有操作性的政治制度这一关键问题，尤其是察举制如何系统性回应性善论的理论要求，仍缺乏深入探讨。本文试图打破思想史与制度史研究的既定藩篱，从思想与制度互动的视角，深入解析董仲舒的性三品论如何为察举制奠定人性论基础与制度原则，并细致考察察举制如何通过一套精密的制度安

排，将性三品论的道德哲学命题转化为可操作的选官标准与教化实践。这一研究不仅有助于深化对汉代政治文明特质的理解，也可以为审视伦理理念制度化的一般条件与内在张力提供重要的历史参照。

## 一、董仲舒性三品论的理论建构 与政治意图

秦代实行军功爵制，以建立在性恶论基础上的严刑峻法为统治核心，形成高度功利化的社会激励结构。秦二世而亡的历史教训促使汉初统治者反思纯任法治的局限，转而寻求将儒家伦理融入制度建构，以教化补刑罚之弊，以德

收稿日期：2025-07-29

\*基金项目：国家社会科学基金重大项目“儒家教化思想通史编纂与研究”(24&ZD224)、国家社会科学基金青年项目“清代礼学与理学的互通性研究”(22CZX032)。

作者简介：杨超，男，哲学博士，郑州大学哲学学院副教授，道教中国化研究中心、洛学研究中心研究员(河南郑州 450001)，河南省高层次人才、河南省中原英才计划青年拔尖人才，主要从事汉唐与宋元明清经学、哲学研究。涂豪宇，男，郑州大学哲学学院硕士研究生(河南郑州 450001)。

性导利益之趋。董仲舒的性三品论正是在这一背景下，试图从人性论层面重构政治合法性与制度合理性，为汉代确立以德取人的察举制度提供了理论依据。

孟子“人皆有不忍人之心”的命题虽然为仁政提供了人性根基，却面临两大实践困境：一是普遍善性与现实恶行的矛盾没有得到解决；二是善端扩充主要依赖个体自觉，缺乏社会机制保障。汉代儒家在继承先秦性善论的基础上，通过创造性转化解决了其政治实践难题。“中民之性”的理论创新，是董仲舒在人性论上的重要突破：“圣人之性，不可以名性；斗筲之性，又不可以名性；名性者，中民之性。”<sup>[1]388</sup>这一划分不仅是对先秦儒家性善论与性恶论的超越，更在政治哲学层面重构了人性教化的理论框架。董仲舒性三品论的理论突破主要体现在以下三个层面。

一是超越性善与性恶的二元对立。董仲舒将孟子“人皆可以为尧舜”<sup>[2]810</sup>的理想命题转化为“中民需教而善”的实践命题。先秦儒家对人性本质的争论集中于孟子“性善论”与荀子“性恶论”的尖锐对立。孟子主张“性善”：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”<sup>[2]234</sup>孟子认为人性本具“四端”，只需通过“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达”<sup>[2]235</sup>的内省修养，即可实现“人皆可以为尧舜”的理想。荀子力主“性恶”：“人之性恶，其善者伪也……今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉。”<sup>[3]434</sup>他强调必须通过“师法之化、礼义之道”<sup>[3]435</sup>的外力矫治，才能使人“出于辞让，合于文理而归于治”<sup>[3]435</sup>。董仲舒批判性地继承二者，以“性三品”说打破僵局，将人性划分为三个层次。圣人之性为上品：“圣人之性，不可以名性”<sup>[1]388</sup>，因其“受命于天”，“超然异于群生，人有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊”<sup>[4]2516</sup>。斗筲之性为下品：“斗筲之性，又不可以名性”，乃“弗系人数而已”<sup>[1]45</sup>的禽兽之性，如“他国不讨贼者”<sup>[1]45</sup>，教化对其无效，“然后发刑罚以立其威”<sup>[1]637</sup>。中民之性为中品：“名性者，中民之性”，此性如“茧有丝而茧非丝，卵有雏而卵非雏”<sup>[1]383</sup>，“有其质而未能觉，譬如瞶者待觉”<sup>[1]378</sup>，

必须“待渐于教训而后能为善”<sup>[1]388</sup>。“性有善端，动之爱父母，善于禽兽，则谓之善，此孟子之善。循三纲五纪，通八端之理，忠信而博爱，敦厚而好礼，乃可谓善，此圣人之善也。”<sup>[1]383</sup>董仲舒既承认人性潜藏善质，又强调教化的必要性，从而调和孟荀之争，为汉代德治奠定人性根基。

二是重构王道教化的合法性基础。董仲舒通过自然现象与人事的类比，将教化提升为天道的必然要求：“性比于禾，善比于米；米出禾中，而禾未可全为米也；善出性中，而性未可全为善也。”<sup>[1]378</sup>他将教化比作农耕，认为禾即人性，是天然材质的“天质之朴”，蕴含善的可能但并非完成态；加工即教化，必经人力干预方能转化为潜能，如其所言：“卵待覆二十日而后为雏，茧待缲以涓汤而后为丝，性待渐于教训而后为善。”<sup>[1]388</sup>董仲舒更加强外在王道教化的作用，认为“善者，王教之化也”<sup>[1]389</sup>，有意淡化善的自发实现机制。同时，他借天人感应论证君主承天施教之理，认为君主作为“天之子”代行天道，其教化权力直接来源于天道，正所谓“王承天意，以成民之性为任者也”<sup>[1]381</sup>。董仲舒又以阴阳论强化此理：“天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性……阳为德，阴为刑。”<sup>[1]376</sup>“阳常居大夏而以生育养长为事，阴常居大冬而积于空虚不用之处。”<sup>[4]2502</sup>天道以阳为德、以阴为刑，阳主生养而阴主肃杀，人事当法天道，故需以教化张扬人性之仁、抑制人性之贪。董仲舒通过“推天道以明人事”的哲学架构<sup>[5]</sup>，以自然现象（禾米、卵雏）类比人性的发展规律，再以“天人相与之际”<sup>[4]2498</sup>的神圣纽带，将君主的教化权归结为天道的必然要求。

三是确立国家在德性培育中的主体地位。董仲舒认为，“天生民性有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也”<sup>[1]381</sup>。他通过理论重构，将成就善性的责任主体从个人转向国家权力系统。他首先批判孟子“自修成善”的路径，针对占社会主体的“中民之性”指出，若谓“性已善，不几于无教而如其自然”<sup>[1]386</sup>，则无异于否定教化的必要性。他强调“善质”需要通过外力开发，“善如米，性如禾”而“禾未可谓米”<sup>[1]386</sup>，故“善，教训之所然也，非质朴之所至能也”<sup>[1]388</sup>，进一步否定善的自发性。基于此，董仲舒构建

出由国家主导的教化体系。君主作为“承天意以成民性”的核心，“正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民”<sup>[4]2502-2503</sup>，进而形成自上而下的道德示范；董仲舒以“三纲五常”为纲目，要求民众“循三纲五纪，通八端之理，忠信而博爱，敦厚而好礼”<sup>[1]383</sup>，由此实现伦理秩序制度化；同时以“德主刑辅”为保障，明确“教，政之本也；狱，政之末也”<sup>[1]96</sup>，通过制度力量规范道德实践。这一转向深刻地呼应了汉代大一统的政治需求，使国家成为道德秩序建构的核心力量。既然中民之性需教化方能成善，那么选拔能承担教化职责的官员便成为政治的首要任务。

汉代儒者在继承孟子性善论时，刻意弱化其“义袭而取”的个体自觉修养论，转而构建制度化的教化体系。孟子主张通过“集义”实现道德内化，“是集义所生者，非义袭而取之也”<sup>[2]202</sup>，强调个体道德修养的能动性。汉代则转向韩婴提出的君主主导模式，主张“非得明王圣主扶携，内之以道，则不成为君子”<sup>[6]</sup>，强调君主需主动以制度“扶携”民心。具体表现为教育体系的灌输：太学设立五经博士，“开弟子员，设科射策，劝以官禄”<sup>[4]3620</sup>，使儒家经典成为获取利禄的途径；郡县设置庠序，“教民以《孝经》”，童蒙“研水冻，命幼童读孝经、论语篇章，入小学”<sup>[7]</sup>。同时，以察举制引导道德行为，“遣谒者劳赐三老、孝者帛人五匹，悌者、力田二匹，廉吏二百石以上率百石者三匹”<sup>[4]124</sup>，用物质奖励固化伦理秩序。汉代将儒家伦理纳入法律体系，为教化提供刚性保障。其核心原则为“德主刑辅”：“是故阳常居实位而行于盛，阴常居空位而行于末。天之好仁而近，恶戾之变而远，大德而小刑之意也。”<sup>[1]417</sup>在具体规范上，“亲亲相隐”被合法化：“子首匿父母，妻匿夫，孙匿大父母，皆勿坐。”<sup>[4]251</sup>同时严惩不孝行为，“子曰五刑之属三千，而罪莫大于不孝”<sup>[8]2556</sup>。汉律更明确地对不孝者“斩首梟之”，通过礼法威慑确保伦理秩序的推行。正如董仲舒所言“教化不立而万民不正”<sup>[4]2503</sup>，汉代儒家以性善为名而行制度教化之实，通过弱化孟子的个体自觉路径，构建了一套以国家为主导的制度化教化体系。

不仅如此，汉儒还通过阴阳五行学说对性善论进行系统性改造，将“五常”与“五行”相配，

使性善论从心性哲学转化为政治伦理，为儒家思想的政治化运用开辟道路。董仲舒一方面强调“人性本善”的普遍性，另一方面将“五常”与“五行”相配：“东方者木，农之本，司农尚仁。”<sup>[1]488</sup>“南方者火也，本朝，司马尚智。”<sup>[1]490</sup>“中央者土，君官也，司营尚信。”<sup>[1]491</sup>“西方者金，大理，司徒也，司徒尚义。”<sup>[1]492</sup>“北方者水，执法，司寇也，司寇尚礼。”<sup>[1]493</sup>此为“五常”与“五行”相配的一种原始配法。后世与此不同，将“五常”配入“五行”图式，又将其归入《周易》的卦气说，且和“元、亨、利、贞”相对应。同时，董仲舒将春、夏、秋、冬四季与爱、乐、严、哀四情一一对应起来：“春，爱志也；夏，乐志也；秋，严志也；冬，哀志也。故爱而有严，乐而有哀，四时之则也。”<sup>[1]433</sup>董仲舒云：“王道之三纲，可求于天。”<sup>[1]465</sup>这种调适使性善论从心性哲学转化为政治伦理，恰如荣剑所言：“儒学作为‘王官学’的意义在于，它不是作为帝国的哲学而是作为帝国的政治学而走上汉代的政治舞台，儒学话语在汉代已经转换为一种政治性话语。”<sup>[9]</sup>

董仲舒的性三品论在积极回应秦制与反思先秦儒学困境的基础上，实现了对儒家性论的重大理论创新。其通过三分人性、贯通天人、确立国家教化主体地位的三重突破，不仅为汉代政治提供了新的人性论基础，更构建了一套完整的教化理论体系。这一理论创新既是对历史教训的深刻总结，也是对现实政治需求的直接回应，为汉代察举制度的建立奠定了坚实的哲学基础。

## 二、察举制对性三品论的制度化实现机制

董仲舒的性三品论在理论上确立了以圣人之性作为教化本源、中民之性作为教化主体的基本格局。其政治实践的关键在于，如何将圣人之性所承载的天道王教转化为引导中民之性向善的具体力量。董仲舒强调圣人之性受命于天，天然至善，具备承天意以成民性的职责；中民之性则如瞑者待觉，虽有善质却需外力开发方能“循三纲五纪，通八端之理”<sup>[1]383</sup>。察举制正是汉代政治智慧对这一理论命题的制度性回

应。它将性三品论的内在要求外化为一套人才选拔与培养的精密机制,通过制度化的途径识别并擢升那些能够体现和践行圣人之性的贤能之士进入官僚体系。这些经由察举而获得政治身份的士人,本身即是圣人之性与中民之性成功转化的典范,并进一步肩负起代表王道教化、引导万民之性的重任。如此,察举制便在政治运作层面实质性地构建了圣人之性对中民之性进行引导、规范与转化的核心通道,使抽象的待教而善理论获得了坚实的制度依托和可行的实践路径,从而将性三品论所描绘的政治哲学蓝图付诸实践。

董仲舒在批判汉初“任子”“资选”等选官途径的基础上,系统地提出了以孝廉科、察廉科、明经科、贤良方正科为核心的察举机制。董仲舒认为汉初“任子”“资选”之类的选官途径实为“累日以取贵,积久以致官”<sup>[4]2513</sup>,其结果将导致“廉耻贸乱,贤不肖浑淆,未得其真”<sup>[4]2513</sup>。通过这种途径所举之人大都凭借家世与财富获致官位,却无真才实德,以致官僚体系内泥沙俱下、鱼龙混杂。面对这一局面,他借天人感应之说将天变与人事对应起来,并提出解决之道:若“火有变,冬暖夏寒”<sup>[1]519</sup>,乃因“王者不明,善者不赏,恶者不绌,不肖在位,贤者伏匿”<sup>[1]519</sup>,救之则应“举贤良,赏有功,封有德”<sup>[1]519</sup>;若“土有变”,大风伤谷,则因“不信仁贤,不敬父兄,淫泆无度,宫室荣”<sup>[1]519</sup>,挽救之道在于“省宫室,去雕文,举孝悌,恤黎元”<sup>[1]519</sup>;若“金有变”,兵盗并起,则是由于“弃义贪财,轻民命,重货赂,百姓趣利,多奸轨”<sup>[1]519-520</sup>,需“举廉洁,立正直,隐武行文,束甲械”<sup>[1]520</sup>以应之。在世道浇漓,奸佞当道之际,君主必须选拔具有贤良、孝悌、廉洁、方正等德行的官员,方能重整纲纪、移风易俗。这一逻辑不仅为察举制提供了神圣权威,也明确了以德行选拔官员,以此作为重整纲纪、回应天意的根本途径。

在上述制度设计中,董仲舒将人性中先天蕴藏的“孝悌之性”“廉让之性”“羞耻之性”“善善恶恶之性”,分别与察举制度中的具体科目相对应,为察举制提供了深植于人性与天道的哲学基础。董仲舒指出:“为生不能为人,为人者天也。人之人本于天,天亦人之曾祖父也,此人

之所以乃上类天也。人之形体,化天数而成;人之血气,化天志而仁;人之德行,化天理而义。人之好恶,化天之暖清;人之喜怒,化天之寒暑。”<sup>[1]398</sup>在董仲舒看来,人之所以为人,其本质并不仅仅源于父母赋予的形骸,更在于人禀受了天所赋予的“天理”“天志”与“天德”。这些禀受于天的本质,即“天生民性有善质”<sup>[1]381</sup>,具体表现为“孝悌之性”“廉让之性”“羞耻之性”以及“善善恶恶之性”。正因为“人受命于天,固超然异于群生”,才会“人有父子兄弟之亲,出有君臣上下之谊,会聚相遇,则有耆老长幼之施,粲然有文以相接,欢然有恩以相爱,此人之所以贵也”<sup>[4]2516</sup>。人凭借孝悌之性处理父子兄弟的关系,以廉让之性维系君臣上下和耆老长幼的关系,使得各方面融洽和谐。正所谓“无羞恶之心,非人也”<sup>[2]233</sup>,上天赋予人以羞耻之性和善善恶恶之性,这是人格尊严的基石,使人明是非治乱,审名实利害,不陷于大辱:“今善善恶恶,好荣憎辱,非人能自生,此天施之在人者也,君子以天施之在人者听之,则丑父弗忠也,天施之在人者,使人有廉耻,有廉耻者,不生于大辱,大辱莫甚于去南面之位。”<sup>[1]62</sup>董仲舒为察举制所推崇的各项德行确立了深植于人性与天道的内在依据,使选贤与能不仅出于政治需要,更成为实现天人和谐、成就人性本善的必然要求。

因此,察举制绝非随意设置德行标准,而是对人性中的天赋善质进行识别、激发与成就的制度化渠道:“孝廉”一科,旨在将源于家庭伦理的“孝悌之性”引导并转化为对国家的政治忠诚;“察廉”一科,则针对人性中“贪仁并存”的现实,通过制度约束与激励来弘扬“廉让之性”,抑制贪欲;“明经”一科,依托士人“羞耻之性”所带来的“好荣恶辱”之心,将研习圣贤经典、砥砺名节与获取政治声誉紧密结合;“贤良方正”一科,则为士人凭借其“善善恶恶之性”直言极谏、匡正时弊提供了制度性平台。通过这番创造性的理论建构,董仲舒使察举制的每一项具体设计都获得了超越现实政治需求的神圣性与必然性,使察举制成为承接天道、启发人性、成就善治的关键环节,从而完成了从人性哲学到制度蓝图的逻辑闭环。

第一,孝悌之性构成孝廉科目的人性根

基。此举不仅将孝悌之性从伦理观念转化为选拔机制,也通过官学体系与赋役政策强化其教化功能。在阐述治国根本时,董仲舒提出“三本说”：“天生之以孝悌,地养之以衣食,人成之以礼乐。三者相为手足,合以成体,不可一无也。”<sup>[1]193-194</sup>孝悌作为人先天所具有的善质,需经由后天的礼乐教化方能实现。为论证孝悌源于天道,董仲舒分别从阴阳与五行两个维度进行阐释：“君臣、父子、夫妇之义,皆取诸阴阳之道。君为阳,臣为阴;父为阳,子为阴;夫为阳,妻为阴……王道之三纲,可求于天。”<sup>[1]465</sup>他认为君臣、父子、夫妇之义皆本于阴阳之道,人间伦常实际上也是阴阳法则的具体体现。同时他进一步指出“五行莫贵于土……忠臣之义,孝子之行,取之土”<sup>[1]396</sup>,强调孝子行为取法于土德,由此论证“夫孝者,天之经也”<sup>[1]394</sup>,进而主张“举显孝悌,表异孝行,所以奉天本也”<sup>[1]194</sup>。为实现孝悌从道德理念向制度实践的转化,董仲舒在《贤良对策》中明确提出“使诸列侯、郡守、二千石各择吏民之贤者,岁贡各二人”<sup>[4]2513</sup>。此处所谓“贤者”特指以孝悌为首要标准选拔出的人才。汉武帝采纳了这一建议,颁布“不举孝,不奉诏,当以不敬论”<sup>[4]167</sup>的律令,使孝道成为入仕的强制性要求。例如黄香因事亲至孝而被举为孝廉,后官至太尉,正是这一制度的体现。“君子之事亲孝,故忠可移于君”<sup>[8]2558</sup>,察孝可有效地促使士人将孝道转化为对君主的忠诚。

鉴于秦朝专任刑罚而速亡的教训,董仲舒强调为政以德,教化百姓谨奉孝悌之道,主张“立辟雍庠序,修孝悌敬让,明以教化”<sup>[1]194</sup>。汉武帝遂建立以太学、郡国学和庠序为核心的官学体系,以《孝经》为主要教材,推行以孝悌为起点、以仁义为核心的德化治理。董仲舒进一步阐明：“政有三端：父子不亲,则致其爱慈;大臣不和,则敬顺其礼;百姓不安,则离其孝悌。孝悌者,所以安百姓也……圣人之道不能独以威势成敗,必有教化……虽天子必有尊也,教以孝也;必有先也,教以悌也。此威势之不足以独特,而教化之功不大乎!”<sup>[1]401</sup>其中百姓不安则须导之以孝悌,孝悌所以安百姓;圣人治国非独特威势,必赖教化。天子亦需要遵孝行悌,此乃教化之根本所在。与此同时,国家通过财政与税

收政策支持孝悌实践,如汉武帝诏令免除孝子顺孙之赋役,使其得以尽心奉养:“今天下孝子、顺孙愿自竭尽以承其亲,外迫公事,内乏资财,是以孝心阔焉。朕甚哀之。民年九十以上,已有《受鬻法》,为复子若孙,令得身帅妻妾遂其供养之事。”<sup>[4]156</sup>在董仲舒的理论中,唯有有德者方能受天命为君,“天之生民非为王也,而天立王以为民也”<sup>[1]277</sup>。天子不仅需要在现实生活中践行孝道,更应对天行孝悌之事,所谓“受命之君,天意之所予。故号为天子者,宜视天如父,事天以孝道”<sup>[1]368</sup>,从而实现天人之间的伦理呼应。

第二,廉让之性为察廉科提供道德依据。董仲舒认为,人受命于天,并从天道中获取了“仁”的美德:“人之受命于天也,取仁于天而仁也,是故人之受命天之尊,父兄子弟之亲,有忠信慈惠之心,有礼义廉让之行,有是非逆顺之治。”<sup>[1]421-422</sup>因此,人禀有父兄子弟的亲情、忠信慈惠的心意、礼义廉让的行为、是非顺逆的判断。然而,中民之性作为董仲舒性三品之核心,其本质是“天质之朴”。如天道以阴阳二气运行,人性之中“亦两有贪仁之性”<sup>[1]376</sup>,这意味着先天具备的“礼义廉让”之性等善质并不能完全抑制人性中的贪欲。董仲舒警告,如果统治者各从其欲,唯利是图,“弃义贪财,轻民命,重货赂”,上行下效,就必然会使“百姓趋利”<sup>[1]519-520</sup>。他指出为政者必须以身作则,恪守廉洁:“君民者,贵孝弟而好仁义,重仁廉而轻财利。”<sup>[1]403</sup>

汉武帝对于治道曾提出如下困惑:“条贯靡竟,统纪未终,意朕之不明与?听若眩与?夫三王之教所祖不同,而皆有失,或谓久而不易者道也,意岂异哉?”<sup>[4]2514</sup>针对这些问题,董仲舒提出整肃纲纪,限制官员的经济特权:“受禄之家,食禄而已,不与民争业,然后利可均布,而民可家足。”<sup>[4]2521</sup>士大夫既然为官,便不应与民争利,由此实现财富均衡分配,百姓富足。董仲舒提出通过礼法制度来约束人性中的贪欲:“圣人之道,众堤防之类也。谓之度制,谓之礼节。故贵贱有等,衣服有制,朝廷有位,乡党有序,则民有所让而不敢争,所以一之也。”<sup>[1]289</sup>正因为社会中确立了尊卑贵贱的等级之别,明确了乡党长幼、朝廷官职的尊卑次序,才能使百姓各安其位、各司其职。

董仲舒还以“五官”比附“五行”，以此论证官员间应有的权力制衡：“五行者，五官也，比相生而间相胜也。故为治，逆之则乱，顺之则治。”<sup>[1]487</sup>对于“五行”之间的“相胜”关系，董仲舒这样详细论述：“木者农也，农者民也，不顺如叛，则命司徒诛其率正矣。故曰金胜木……火者，大朝，有邪谗荧惑其君，执法诛之执法者水也，故曰水胜火……土者，君之官也，君大奢侈，过度失礼，民叛矣。其民叛，其君穷矣。”<sup>[1]495-499</sup>“五行”的“相生”与“相胜”对应官员职能的相互依存与彼此制约，官员间的相互制约和各行其职可以保证朝廷运作的高效和廉洁。

汉武帝于元封五年（公元前106年）设立十三州刺史监督地方官吏：“至武帝攘却胡、越，开地斥境，南置交趾，北置朔方之州，兼徐、梁、幽、并、夏、周之制，改雍曰凉，改梁曰益，凡十三郡，置刺史。”<sup>[4]1543</sup>武帝将全国划分为十三个监察区，派遣刺史专司巡察吏政，检举不法，强化中央对地方官吏的监督，这可视为对董仲舒权力制约思想的制度化回应。在董仲舒看来，君子之德如风，百姓从之若草，为政者的言行举止直接影响和塑造社会风尚：“尔好谊，则民向仁而俗善；尔好利，则民好邪而俗败。由是观之，天子大夫者，下民之所视效，远方之所四面而内望也。”<sup>[4]2521</sup>在制度约束的同时，朝廷还积极选拔和表彰廉洁官员，引导中民施“礼义廉让之行”，如赵广汉“察廉为阳翟令”<sup>[4]3199</sup>，杨震因“性公廉”累迁太尉。

第三，羞耻之性成为支撑明经科的内在动力。董仲舒以羞耻之性为人禽之别的重要标志，认为人不仅有为生为利之本能，更有好荣恶辱之天性：“天之为人性命，使行仁义而羞可耻，非若鸟兽然，苟为生，苟为利而已。”<sup>[1]62</sup>因此，人不应当蝇营狗苟，蹉跎一世，而应奋发图强，登车揽辔，做出一番事业，实现修齐治平的抱负。他指出：“今被大辱而弗能死，是无耻也；而复重罪，请俱死，无辱宗庙，无羞社稷。如此，虽陷其身，尚有廉名，当此之时，死贤于生，故君子生以辱，不如死以荣，正是之谓也。”<sup>[1]62</sup>人具有羞耻之性，这会驱动其追求荣耀和功名，从而立身行道、不辱此生。

董仲舒自身“少治《春秋》”，苦读经典，“下

帷讲诵，弟子传以久次相授业，或莫见其面。盖三年不窥园”<sup>[4]2495</sup>。经过不懈努力，董仲舒以贤良身份应对策问，被汉武帝举荐为江都相。他将是否通晓儒学作为入仕标准之一：“诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”<sup>[4]2523</sup>汉武帝采纳了董仲舒的建议，授意卫绾奏议，罢黜诸子百家、申韩之术：“建元元年冬十月，诏丞相、御史、列侯、中二千石、二千石、诸侯相举贤良方正直言极谏之士。丞相（卫）绾奏所举贤良或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言，乱国政，请皆罢。奏可。”<sup>[4]155-156</sup>

明经科将经书与名位进行绑定，倘若士人好荣憎辱，渴望入仕，就必须钻研儒学。如戴凭“郡举明经，征试博士，拜郎中”<sup>[10]2553</sup>，张玄“建武初举明经，补弘农文学，迁陈仓县丞”<sup>[10]2581</sup>。董仲舒极力推崇儒家典籍，将儒家六经建构为官方哲学的唯一载体：“君子知在位者不能以恶服人也，是故简六艺以瞻养之。诗书序其志，礼乐纯其美，《易》、《春秋》明其知，六学皆大，而各有所长。诗道志，故长于质；礼制节，故长于文；乐咏德，故长于风；书着功，故长于事；易本天地，故长于数；春秋正是非，故长于治人；能兼得其所长，而不能遍举其详也。”<sup>[1]35-36</sup>《诗》道志长质，《礼》制节长文，《乐》咏德长风，《书》着功长事，《易》本天地长数，《春秋》正是非长治人。通过这种分类，董仲舒明确了六经各自的功能和价值，为士人提供了系统的学习路径。然后，董仲舒建议通过设置明师为国家培养人才：“臣愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士，数考问以尽其材，则英俊宜可得矣。”<sup>[4]2512</sup>通过考察士人对经典的掌握程度，实现“量材而受官，录德而定位，则廉耻殊路，贤不肖异处矣”<sup>[4]2513</sup>。此举既强化了士人知耻求荣的进取意识，也为国家输送了通晓经义、恪守名节的人才。

第四，善善恶恶之性支撑贤良方正科的设立。董仲舒认为人秉承天命，生而具有善善恶恶之性，能自然辨别善恶、趋善避恶：“人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改，可豫而不可去，若形体之可肥辄而不可得革也。是故虽有至贤，能为君亲含容其恶，不能为君亲令无恶。书曰：‘厥辟去厥只’事亲亦然，皆忠孝之极

也,非至贤安能如是。”<sup>[1]33</sup>贤良方正科目不仅选拔人才,亦为士人提供了格君之非、匡正时政的制度通道,体现了善善恶恶之性在政治实践中的积极运用。面对国君或父亲的过错,士人应以道事之,直言进谏,避免君亲陷于大恶。正所谓“长君之恶其罪小,逢君之恶其罪大”<sup>[2]849</sup>,君主身边倘若尽是些阿谀逢迎之徒,只会迎合甚至助长君主的过失,国家必将走向危亡。如董仲舒所言:“夫善恶之相从,如景乡之应形声也。故桀、纣暴漫,谗贼并进,贤知隐伏,恶日显,国日乱,晏然自以如日在天,终陵夷而大坏。”<sup>[4]2517</sup>桀纣昏庸残暴,任用巧言令色之徒,疏远直言进谏之士,致恶显国乱,最终国破身亡。而圣君尧“以天下为忧,而未以位为乐也,故诛逐乱臣,务求贤圣,是以得舜、禹、稷、高、咎繇”<sup>[4]2508</sup>。众多圣人辅助他推行德政,贤能之人各司其职,使得教化推行,天下和睦太平。因此,董仲舒极力推崇武帝“举贤良方正之士,论议考问将欲兴仁谊之林德,明帝王之法度,建太平之道也”<sup>[4]2519</sup>,称颂其广开言路、问计于民,不禁锢言论的圣明态度。

为充分激发士人的“善善恶恶”之性,使其敢于犯颜直谏,董仲舒提出“屈君而申天”<sup>[1]30</sup>的思想,借助“天神”的权威,以“灾异”“谴告”来做戒人君,使其感到“天人相与之际甚可畏也”<sup>[4]2498</sup>。“国家将有失道之败,而天乃先出灾害以谴告之,不知自省,又出怪异以警惧之,尚不知变,而伤败乃至。”<sup>[4]2498</sup>当天灾人祸等异常现象出现时,士人可将其解释为上天的警示。这样,“以天临之”,士人进谏便“不嫌于逆”<sup>[11]</sup>,其根本目的仍是警诫人主、匡正过失。汉代的贤良方正、直言极谏等科深受这种思想影响。它们不仅为了选拔人才,还兼有“求言”即征求吏民之政治意见的目的。往往在发生灾异、动乱或其他重大政治问题之时,由皇帝下诏察举人才,被举者以“对策”形式发表政见,然后分等授官。如汉成帝建始三年(公元前30年)十二月,日食、地震连续发生,成帝惊恐下诏,要求各郡及诸侯国推举贤良直谏之士,将亲自阅览他们的对策:“灾异屡发,以告治……丞相、御史与将军、列侯、中二千石及内郡国举贤良方正直言极谏之士,诣公车,朕将览焉。”<sup>[4]207</sup>“郡国举方正能直言

极谏者各一人,北边二十二郡举勇猛知兵法者各一人。”<sup>[4]326</sup>被察举为贤良方正者,原则上需经过皇帝“策问”而得以任用。凡“对策高第”者,常被授予中大夫、光禄大夫、议郎等品秩较高、负有“谏诤”职责的官职,并作为卿相的后备人选。例如《汉书》记载:“盖宽饶,字次公,魏郡人也。以孝廉为郎,举(贤良)方正,对策高第,迁谏大夫。”<sup>[4]3243</sup>《潜夫论·考绩》云:“侍中、大夫、博士、议郎,以言语为职,以谏诤为官。”<sup>[12]</sup>而大夫、博士、议郎,大抵以儒生任之。这些官职的设置与选拔方式,有力地保障了直言极谏之风的推行。

董仲舒的性三品论为汉代察举制提供了深厚的哲学基础与清晰的制度蓝图。他并非简单地提出选拔标准,而是构建了一个由人性论至制度实践的完整逻辑链条:以“天人相副”确立人性本具善质的神圣根源,进而将“孝悌”“廉让”“羞耻”“善善恶恶”这四种天赋之性,具体转化为“孝廉”“察廉”“明经”“贤良方正”等察举科目。这一转化过程实质上是将内在的道德潜能导向外部的制度规约,使抽象的性善论通过具体的选官程序得以实现。汉代察举制因此超越了单纯的行政技术范畴,成为一种承载着教化使命,旨在激发和成就人性之善的伦理政治实践。它试图通过制度化的途径识别并擢升那些能够体现“中民之性”向善转化成果的士人,使其进入权力体系后能进一步承担起彰显中民之善性的代表“圣人之性”来教化万民的职责。

### 三、察举制伦理实践的成效与历史局限

不难看出,察举之制通过道德教化路径,将中民可教为善的命题转化为社会治理实绩,为儒家伦理秩序提供了制度支撑。《汉书》记载:“昭帝即位六年,诏郡国举贤良文学之士,问以民所疾苦,教化之要。”<sup>[4]1176</sup>察举以“孝”“廉”为纲,使儒家伦理成为入仕之阶,形成“为政以德”的导向。且士人进入官僚体系后,需“谨庠序之教,申之以孝悌之义”<sup>[2]58</sup>,国家通过设立学校、宣讲礼法、表彰善行,将儒家伦理施于百姓日用,实现王教之化。如韩延寿为东郡太守时,

“修治学官,春秋乡射,陈钟鼓管弦,盛升降揖让”<sup>[4]3211</sup>。察举制对社会风气的塑造,关键在于将儒家性善论的道德理想通过乡评清议的立体网络渗透至基层。这种网络以家庭、社区、制度为节点,形成全方位的道德监督体系。在儒家家国同构的伦理框架下,父兄既是家庭权威的代表,也是子弟德行的第一评判者。此外,邻里朝夕相处,对个体德行的观察远较官方细密,其评议往往成为察举官员评价人才德行的重要依据。东汉陈寔以德行著称,乡邻以“宁为刑罚所加,不为陈君所短”<sup>[10]2066-2067</sup>对其进行高度评价。

不仅如此,察举制还提升了社会流动性,使得出身寒微而德才兼备者有机会入朝为官。汉初之军功官僚子弟,以及后来之金、张、许、史一类豪门权贵子孙世蹶高位,大量来自微族寒门的民间才俊无法与之竞争而一展才智。如《史记》所载“文帝乃择绛侯勃子贤者河内守亚夫,封为条侯,续绛侯后”<sup>[13]2073</sup>，“子奇代侯,立七年卒,谥为简侯”<sup>[13]2031</sup>。汉代之官僚权贵子弟,除了升迁上依父祖势位而较普通士人更为优越之外,在入仕上亦有特殊途径,这主要就是任子为郎及起家内侍之途。“任子令者,《汉仪注》吏二千石以上视事满三年,得任同产若子一人为郎”<sup>[4]337</sup>，“以公、卿、校尉、尚书子弟一人为郎、舍人”<sup>[10]232</sup>。此外,权贵子弟还有由内侍等官起家之途。“汉家旧典,置侍中、中常侍各一人,省尚书事;黄门侍郎一人,传发书奏。皆用姓族。”<sup>[10]1472</sup>

儒家注重客观举人,要求官员在选贤任能上要以客观之心来看待,不因亲疏远近而有别,不因贵贱高低而有分。孔子“犁牛之子”的比喻不仅是对个体才德价值的肯定,更是对“天下为公”政治秩序的呼唤。自充分体现择优原则的察举制建立之后,普通士人依自身才能学识进入政府担负行政的途径便充分地制度化了。依靠父祖势位为官、居职的高门子弟难以确保官僚机器的正常运转,他们不得不向由察举征辟而来的明经明法之士让出一定的政治发展空间。西汉时察举制日趋兴盛,东汉时秀才、孝廉等科目成为士人入仕之正途,名公巨卿多由此出,布衣平民有了跻身统治上层之机会。例如,朱买臣“常艾薪樵,卖以给食,担束薪,行且诵书”,其妻嫌其贫贱且“歌呕道中”有失体面,求

去改嫁,朱买臣却自信笑言:“我年五十当富贵,今已四十余矣。女苦日久,待我富贵报女功。”<sup>[4]2791</sup>后其因同乡严助举荐,得以上书言事,获汉武帝召见。因其精通《春秋》与《楚辞》,深受汉武帝赏识,被拜为中大夫。察举制使孟子“人皆可以为尧舜”的命题获得制度性的实现途径:布衣之士可凭德行跨越阶层壁垒。

但是,豪族垄断带来的权力结构失衡又会导致察举制从以德取人滑向以族取人,这暴露出性三品论中“圣人之性”的制度漏洞。西汉中期,皇权牢牢把控选官主导权,“以德取人”为主导模式,经术成为入仕的重要通道。例如,公孙弘“家贫,牧豕海上”,“年六十,以贤良征为博士”<sup>[4]2613</sup>;兒宽“贫无资用,尝为弟子都养”,“以射策为掌故,功次,补廷尉文学卒史”<sup>[4]2628</sup>。在此模式下,皇权借经术选拔契合儒家道德标准、效忠皇权的人才,构建起皇权主导的官僚体系,助力国家意识形态整合与行政秩序构建,使儒家德治理念初步融入选官实践。东汉前期,儒生集团的崛起改变了权力格局,“以名取人”渐成主流。“名”本为德行的外在彰显,却逐渐异化为获取仕途的工具。例如,许武“以二弟晏、普未显,欲令成名”,佯自取肥田以欺乡人,乡人“皆称弟克让而鄙武贪婪”<sup>[10]2471</sup>,举二弟孝廉,乃复均分产业,尽显道德矫饰;李充之妻私下提议分家,“充伪酬之”,却在宴请乡邻时痛斥妻子:“此妇无状,而教充离闲母兄,罪合遣斥。”<sup>[10]2684</sup>许武、李充之类的道德投机者将孟子“君子喻于义”的教诲抛诸脑后,而践行“小人喻于利”的钻营哲学。察举制后期的名实背离也使士人由“求其放心”转向“求其声名”。东汉后期,豪族垄断权力结构,“以族取人”主导选官。仲长统《昌言》云:“天下有三俗,选士而论族姓阀阅,一俗。”<sup>[14]</sup>大小衣冠世家凭借家族地位权势优先占有各级官职,严重破坏了察举征辟的实施。长期积累的政治资源、文化声望与经济实力让豪族在选官中优势尽显,以致出现了汝南袁氏、弘农杨氏一类世代公卿、世代传经又世出名士的家族。黄留珠对两汉孝廉中128位家世可考者进行统计分类,其中,官僚贵族子弟占69.6%,富豪占6%,平民占15.7%,贫民占8.7%,据此他提出:“两汉的举孝廉制度,实际是一种

变相的官贵子弟世袭制。”<sup>[15]</sup>在这种情况下,寒门子弟的上升通道愈发狭窄,权力结构日益固化,社会阶层流动不断受阻,最终加剧东汉政治的腐败与统治危机。

可以说,察举制的异化根源在于柔性道德指标的先天缺陷、豪族对教化权力的攫取,以及儒家伦理在实践中的内在矛盾。首先,察举制高度依赖柔性道德指标,然而道德评价缺乏刚性的量化指标。“孝廉”“贤良”等考核,主要依赖主观道德判断,但这很容易被人操纵。例如,赵宣“葬亲而不闭埏隧,因居其中,行服二十余年,乡邑称孝,州郡数礼请之。郡内以荐蕃,蕃与相见,问及妻子,而宣五子皆服中所生”<sup>[10]2159-2160</sup>。赵宣通过伪装孝行、制造声誉获得举荐,实则名实不符。其次,察举制逐渐成为世族把持政权之工具。举荐权缺乏有效约束,客观上为权力寻租提供了土壤。地方豪强想方设法与举荐者勾结,将察举变为巩固家族势力的手段。例如,尹勋“家世衣冠,伯父睦为司徒,兄颂为太尉,宗族多居贵位者”,因而得以“州郡连辟,察孝廉三迁邯鄲令”<sup>[10]2208</sup>。

性三品论的人性等级预设与教化权力专制化,最终消解了“为仁由己”的道德自觉,使察举制背离其成善的初衷。性三品论以先验等级取代孟子的人性平等观,其中的“圣人之性”即孔子所说的“上智”之性;“斗筲之性”则是孔子所说的“下愚”之性。这两种人性是稳定的、不会改变的。孟子主张“人皆可以为尧舜”,“庶民去之,君子存之”的差异源于个人的修养而非先天等级,性三品论却将“圣人”与“斗筲”的界限先天固化。在察举制下,“圣人之性”逐渐被垄断为少数贵族、儒生的特权标签,而“斗筲之性”的庶民即便德行可嘉,也难以突破“性恶难教”的偏见。

## 结 语

察举制在汉代的实践生动展现了儒家伦理政治化这一理想所蕴含的巨大活力与内在困境。这一制度在执行初期通过将道德评价制度化和构建乡论监督网络,在一定程度上实现了激浊扬清的教化功能,促进了阶层流动,并塑造

了汉代独具特色的士风与吏治。然而,其“以德取人”的核心原则,因过分依赖柔性且主观的道德评判,在缺乏刚性程序约束的情况下,难以抵御日益强大的豪族势力与功利导向的侵蚀,最终导致选拔标准发生从“名”到“族”的异化。这一嬗变过程不仅暴露了权力结构对制度精神的扭曲,更深刻地揭示了董仲舒性三品论本身的理论局限:其将“圣人之性”与“斗筲之性”先验化、等级化的预设,在实践中有意无意地消解了孟子“人皆可以为尧舜”思想所蕴含的道德平等与主体自觉,反而为权力垄断教化资源提供了理论依据。

汉代察举制对性三品论的机制化回应,展现了中国古代政治文明将道德哲学转化为制度实践的独特路径。性三品论通过界定“中民之性”的可教性,为察举制提供了人性论根基;察举制则通过科目化设计,构建了一套激活道德潜能的制度系统。这一系统在汉代特定历史阶段有效促进了阶层流动与社会整合,如公孙弘由“海上牧豕”至位极人臣的案例,正是“中民之性”通过制度激励得以实现的体现。然而,察举制的衰败亦昭示着深刻的教训:当道德评价缺乏客观标准时,察举制极易沦为豪族扩张势力的工具;当王权垄断教化时,性善论亦可能异化为等级固化的理论依据。察举制的发展历程表明,道德理想在制度化过程中必须具备动态调适能力,既要坚守核心价值,也应构建有效的防弊机制,正如从察举到科举的考试制度演进所展示的那样。从文明比较视野看,察举制代表了古代中国与西方不同的伦理政治模式,它将道德修养与政治能力熔铸一炉,使“内圣外王”从哲学命题走向制度实践。当前中国在构建德才兼备的干部选拔机制时,亦可从中汲取历史智慧:制度设计需立足人性光明,亦需警惕权力腐蚀,二者并重,方能使善的种子在制度的土壤中更好地生长。

### 注释

①如严耕望指出,汉代通过孝廉等科目选拔人才,打破了世袭贵族垄断官职的局面,使基层士人得以进入中央与地方行政体系。他通过量化统计证明,察举制实施后,地方长官的出身结构从以军功贵族为主转变为

以儒学文士为主,官僚队伍的专业化与流动性显著提升。参见严耕望:《秦汉地方行政制度:中国地方行政制度史甲部》,北京联合出版公司2020年版,第98—110页。陈来认为,孟子通过“仁义礼智根于心”的命题,将道德主体性赋予君主,使“得民心”成为比“天命”更根本的合法性来源。他结合《孟子·梁惠王下》等文本分析,论证性善论如何为“保民而王”的政治理念提供哲学基础。参见陈来《孔子·孟子·荀子:先秦儒学讲稿》,生活·读书·新知三联书店2018年版,第114—165页。

#### 参考文献

- [1]董仲舒.春秋繁露[M].张世亮,等译注.北京:中华书局,2012.
- [2]焦循.孟子正义[M].北京:中华书局,1987.
- [3]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
- [4]班固.汉书[M].颜师古,注.北京:中华书局,1962.
- [5]李存山.董仲舒对先秦儒学的继承和损益[J].衡水学院学报,2015(3):3-9.
- [6]韩婴.韩诗外传集释[M].许维遹,校释.北京:中华书局,1980:185.
- [7]崔实.四民月令校注[M].石声汉,校注.北京:中华书局,2013:71.
- [8]十三经注疏:孝经注疏[M].阮元,校刻.上海:上海古籍出版社,1997.
- [9]荣剑.中国史观与中国现代性问题:中国社会发展及其现代转型的思想路径[J].中国社会科学辑刊,2010(4):91.
- [10]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [11]苏舆.春秋繁露义证[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1992:261.
- [12]王符.潜夫论[M].马世年,译注.北京:中华书局,2018:79.
- [13]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [14]仲长统.昌言校注[M].孙启治,校注.北京:中华书局,2012:423.
- [15]黄留珠.秦汉仕进制度[M].西安:西北大学出版社,1985:142-143.

## Institutional Activation of Moral Potential: The Han Dynasty's Recommendatory System in Response to the Three-Level Theory of Human Nature

Yang Chao, Tu Haoyu

**Abstract:** Dong Zhongshu's three-level theory of human nature not only provided a crucial anthropological foundation for the Han Dynasty's recommendatory system but also offered clear guidance for its institutional design. This system aligned the moral endowments elaborated in the three-level theory—such as “filial piety and fraternal duty”, “integrity and deference”, “a sense of shame”, and “the disposition to approve good and disapprove evil”—with specific examination categories like “filial and incorrupt”, “integrity appraisal”, “mastery of classics”, and “exemplary and virtuous”. In doing so, it established a sophisticated mechanism that incorporated intrinsic moral potential into external institutional frameworks. More than a method of official selection, this institutional practice evolved into an ethical-political project aimed at stimulating and fulfilling the goodness in human nature. Within a specific historical period of the Han Dynasty, it effectively facilitated social mobility and integration. The institutional response of recommendatory system to the three-level theory illustrates a unique pathway in ancient Chinese political civilization—transforming moral philosophy into institutional practice. However, the system's later decline exposed inherent tensions between flexible moral standards and the rigidity of power structure, reflecting the universal challenges faced in the institutionalization of moral ideals.

**Key words:** Dong Zhongshu; recommendatory system; three-level theory of human nature; moral potential; institutional activation

[责任编辑/漱玉]



## 论唐代监察权威形成的法理基础\*

李明辉 曾庆欣

**摘要:** 监察制度经过秦汉与魏晋南北朝的初创与探索,至唐代趋于完备成熟,其监察权威达到古代中国的高峰。唐代监察权威的本质在于它成功地实现了从基于传统与个人魅力的权威向基于成文法律与理性秩序的法理型权威的历史性转型。这一转型建立在四重法理基础之上:其一,“天下为公”的政治理念为其提供了超越君权的价值正当性;其二,“君主耳目”与“权力制衡”的角色定位为其完成了现实授权与结构塑造;其三,“砥名励节”的选任制度与“权力规训”的管理制度确保了监察主体的纯洁性与行为的可预期性;其四,《唐律疏议》《唐六典》等法典化规范通过刚性赋权与信仰正当化,实现了法理型权威的最终确立。经过这四重法理基础的层层塑造与深度融合,唐代监察权摆脱了人格化支配,最终形成一种纵横贯穿、独立运作的强大制度力量,使监察权达到了“并列台省”的高度,为后世提供了“以法理天下”的治理典范。

**关键词:** 唐代监察;监察权威;监察制度;法理基础;法理型权威

**中图分类号:** D929;K242

**文献标识码:** A

**文章编号:** 2095-5669(2025)06-0120-09

中国古代关于监察的记载较早见于《周礼》：“御史，掌邦国都鄙及万民之治令，以赞冢宰。凡治者受法令焉。”<sup>[1]</sup>但此时的御史还不具有监察百官的职权，而是负责掌管文书、传达诏令。具有实质意义的监察制度始创于秦代，秦代在中央设立御史大夫，其位居三公之一，总领天下监察、掌管天下“图籍秘书”<sup>[2]</sup>192。汉承秦制，在中央设立最高监察机关——御史府，东汉时，御史府更名为御史台，地位显著提升，与尚书台、谒者台并称为“三台”，同时设刺史“掌奉诏条察州”<sup>[2]</sup>196。北魏道武帝废除御史台，隋文帝重新设立，御史台由御史大夫、治书侍御史、侍御史、殿内侍御史、监察御史等职官组成；地方监察系统由谒者台和司隶台组成，司隶刺史根据“六察”<sup>[3]</sup>这一监察规范来巡察京畿以外的官吏。在立法与机构改革中，监察权的地位逐

步提升，这为唐代的监察权威奠定了重要基础。

唐初沿用隋制建立起监察系统的雏形，确立中央机关御史台为国家最高监察机关，御史拥有监察百僚的职权。“如果说秦王朝是御史制度的摇篮期，两汉是它的成长期，唐朝则是它的成熟期。”<sup>[4]</sup>唐代御史台进一步发展，演变成“一台三院”的结构，并且职权涉及司法，达到与刑部、大理寺共同掌管中央司法并拥有决定性话语权的地位，御史的权力甚至达到被弹劾者必待罪的程度。在地方监察上，从唐初的“十道巡查”发展到“十五道监察区”，逐渐形成“刺史—录事参军—主簿”的贯穿式地方监察系统，后来又进一步发展为巡院制度。巡院的职能不断扩大，中晚唐时甚至兼管财政，成为安史之乱后中央控制地方的有效手段。除御史系统外，唐代监察系统还包括言谏系统。唐代言谏官能对百官

收稿日期：2025-08-11

\*基金项目：西南大学研究生教育教学改革研究重点项目“研究生学习计划拟定、实施及导师跟踪、督促机制研究”(SWUYJS236107)。

作者简介：李明辉，男，法学博士，西南大学法学院副教授、硕士生导师(重庆 400715)，主要从事法哲学、法律史研究。曾庆欣，男，西南大学法学院硕士研究生(重庆 400715)。

甚至皇帝进行制约,其所拥有的监察权与御史、录事参军、主簿的监察权并不完全相同,可分为谏诤权和封驳权两种。门下省和中书省的言谏官都有谏诤权,但只有门下省的给事中拥有封驳权。谏诤权可以起到警醒百官、皇帝的作用,而掌封驳权的给事中对于百司的奏抄均有权审核,甚至能够在皇帝的制敕上直接批注。随着监察权威的不断扩大,唐代监察立法体系也在不断完善。唐代初期,中央监察立法繁杂,地方监察立法更是欠缺。开元二十七年(739年),《唐六典》编成,中央监察立法有了完整体系。在地方监察立法上,唐初参照汉代“以六条巡察四方”<sup>[5]</sup><sup>[4]</sup>,经过武后、玄宗时期的不断发展,同时配以监察机构的改革完善,监察职权实现了可操作化与规范化。唐代监察制度已经趋于完备成熟,在维持政治清明、实现权力制衡以及维护中央集权等方面起着不可替代的作用。

因此,深入探究唐代监察权威形成的法理基础,有助于系统挖掘中国古代法制中所蕴含的宝贵法律思想与制度遗产,推动中华优秀传统文化与现代法治文化之间的有机衔接,实现本土法制资源的创造性转化与创新性发展。然而,既有研究多从宏观制度层面切入,聚焦于唐代监察制度与法制的整体结构与演进动态,在一定程度上忽略了对监察权威生成机理的微观剖析,尤其缺乏从法理学视角出发对其深层法理基础的专门探讨。有鉴于此,本文试图通过分析唐代监察制度与法律体系的表层结构,揭示其背后支撑监察权威形成的法理逻辑。

## 一、法理传承:天下为公的 大一统政治理念

上古时代,人和天是“互通”关系,直到颛顼以“绝地天通”来“垄断”人神的交流途径,天人关系开始走向政治文明,并由此发展出中国古代的“天下观”。“天下”作为一种政治理念,自秦汉以后,便被中国沿用以自称,但这不是一个地域概念,而是文化概念,正如《荀子·儒效》篇中所说的“四海一家”<sup>[6]</sup><sup>[69]</sup>、《墨子·尚同》所述的“一同天下之义”<sup>[7]</sup><sup>[92]</sup>一般。孔子在《论语》中的论述“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之”<sup>[8]</sup>为

“天下”增添了公共性与道德性,构建了“有中心而无边界”的向心方位构造,而且指出“天下”之中心非在于方位,而是以德为转移。孟子的论述“威天下不以兵革之利……以天下之所顺攻亲戚之所畔”<sup>[9]</sup>则贯穿了时空、地域、精神三重境界,指出君主威慑天下并不是靠武力,而是以自身的德性、丰沛的精神来感召天下自觉服从。因此,“天下”便成了以文化认同、道德高度划分出来的华夏文明共同生活的范围。在“天下”的时空、地域、精神三个层次当中,精神即政治共同体形态是天下观的最高形态,而“天下为公”也成为天下观的核心表达。

“天下为公”的伦理承载者是国家的每个人,上到君主,下到平民百姓,皆以天下为己任,这种政治担当将“天下”视为对象范围,并在“修身齐家治国平天下”中付诸实践,把个人品格与天下和谐关联起来,进一步发展到要求“臣有臣道、君有君道”的政治理念,进而实现了天人关系的政治转向。这一观念从道、儒、墨家以“天”为道义、公义开始,逐渐细化为自然、社会、人、法之“公”观念,最终转变成天下为公这一命题<sup>[10]</sup>。“天下为公”是汉唐逐渐形成的一种政治文明观念,不仅为王朝的兴亡更替提供合法性,还赋予唐代监察官身份的政治正当性。

唐代颁行的《唐律疏议》是目前我国传世的第一部完整的法典,后世学者常以“律之在天下”来概括其将法律视为天下公器的核心精神,这成为理解唐代法律精神与“天下为公”理念关联的切入点。“天下为公”中的“公”首先表现为“公心”。据《唐律疏议》,“公心”的体现是遵守法度,违反法律则视为用心不公。除“公心”外,“公”还可以表述为四层含义。

一是“公共”。这与家观念形成一种相反视角,“至大无边的‘公’……家观念和天下原则就形成一种公私平衡”<sup>[11]</sup>。《礼记·礼运》开篇在论述大同社会时云“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦”,郑玄将“公”解为:“公犹共也。”<sup>[12]</sup>也就是说,天下非一人之私有,乃天下人共有。有功德者受天下人拥护,即可成为君王,君主“作为主权者落实‘天’代表的公共价值和‘天下’的理念”<sup>[13]</sup>。唐太宗亲自编纂《帝范》,确立了以“君责”为核心的治国方略,对君主权力

来源进行追问,得出“以一人治天下,不以天下奉一人”<sup>[14]529</sup>的结论,故而唐代的君主从一开始便将“无私”确立为对君主的最高道德要求,而治理天下依靠的是“至公”。《唐律疏议》对伏羲、尧、舜王天下进行总结时,继承了《礼记》的“大礼与天地同节”观念,而将“礼”敬之为本,规定“言律之在天下”,这便是对“天下为公”的践行。

二是“公正”。这要求皇帝选拔官员时必须平等,正如《墨子·尚贤》所说“官无常贵,而民无终贱”<sup>[7]52</sup>,所有人都应当被平等地考虑和选拔。根据“公正”的原则选拔出的监察官员,必然拥有“天下为公”的政治身份。所以,监察官员的政治身份并非来自君主,而是来自“天”,行使监察权力是为了“天下”,而不是为了某个人。这种“公正”原则不仅是一种道德理想,更被制度化为监察官的选拔标准。《唐六典》规定的“身言书判”与“德均以才”的铨选程序,以及“不历州县不拟台省”的资历要求,正是将“天下为公”的抽象公正理念转化为一套可操作、可考核的理性化选拔技术,从源头上确保监察官具备代表“天下”行使权力的资格与能力。

三是“公论”。天下事由君臣共治,要求君主主动听取民众的苦难和需求,“天下为公”对皇帝德性的要求主要体现为“君主纳谏”。谏诤包括朝廷的御史、言谏官的规谏,主要是弹劾和请愿,往往代表着当时舆论的核心<sup>[15]</sup>。荀子将君主分为三类,即“有听从无谏争”的圣君、“有谏争无谄谀”的中君、“有补削无矫拂”的暴君<sup>[6]158</sup>。圣君和暴君极少,中君最常见,其天然具有德性的缺陷,所以应当纳谏、广开言路,这样才能“兼听齐明则天下归之”,并最终达到“天下为公”的境界。《新唐书》便有魏徵谏太宗,提醒他应当注意公论的记载:“帝幸九成宫,宫御舍围川宫下。仆射李靖、侍中王珪继至,吏改馆宫御以舍靖、珪。帝闻,怒曰:‘威福由是等邪!何轻我宫人?’诏并按之。徵曰:‘靖、珪皆陛下腹心大臣,宫人止后宫扫除隶耳。方大臣出,官吏谄朝廷法式;归来,陛下问人间疾苦。夫官舍,固靖等见官吏之所,吏不可不谒也。至宫人则不然,供馈之余无所参承。以此按吏,且骇天下耳目。’帝悟,寝不问。”<sup>[16]3870</sup>魏徵谏太宗之事,不仅是流芳百世的君臣佳话,更可视为一种制度化的政

治实践:其以谏议大夫的法定职权为依托,使“公论”对皇权形成有效制约。唐代门下省的“封驳”之权与中书、门下省的“执论”之责,将“公论”从抽象的舆论监督发展为主流政治结构中的关键制衡程序,使“天下为公”获得了稳定的制度保障。

四是“公义”。监察者应为人中正、不偏不倚,不受“私意”而受“公义”。“义者,宜也。中国古代的‘公义’,在本质上乃是一种‘应然’的理念、规则。”<sup>[17]</sup>可以说,“天下为公”就是监察官行为“高级法”或“自然法”依据,不仅为《唐律疏议》中“德礼为政教之本,刑罚为政教之用”<sup>[18]3</sup>的立法原则提供了思想渊源,也为监察官“劾按不挠”提供了超越具体法令的道德勇气和终极理据。监察官“明天道而立公义”,践行的是“天下正义”,这种对“公义”的追求,就是对超越了世间一切权力和利益的“道”和“天”的追求。因此,监察官与言谏官以自身在“世俗世界”中的独特身份,向真理所在的“绝对世界”敞开自我、投身于大道,具有自身的独立价值与独立意义。他们虽然多由皇帝亲自拔擢或任命,但能够抛开君臣关系而面对“天下”,以“从道不从君”和“以道事君”的理念来建立“天人关系”,从而塑造自身的至高监察权威。

## 二、法理定位:君主耳目的权威来源与权力制衡的政治实践

如果说“天下为公”是以道德伦理为出发点,通过君、臣、百姓心中的“天下”观念为监察权威提供道德法则,那么,“君主耳目”和“君臣共治”的双重身份则为监察权威的实际开展提供了现实最高授权。韩非子认为:“夫为人主而身察百官,则日不足,力不给。”<sup>[19]48</sup>君主虽为天子,却管理不了天下诸多事务,因此把权力分给百官,百官由君主来管理,百官却又难免失职、渎职,可能出现“上用目,则下饰观;上用耳,则下饰声;上用虑,则下繁辞”<sup>[19]48</sup>的情况,导致君主的眼睛被臣下粉饰太平而蒙骗、耳朵被臣下用繁多的语言去干扰而无法思考,使君主分身乏术、信息闭塞。因此,韩非子又说:“人主以一国目视,故视莫明焉;以一国耳听,故听莫聪焉。”<sup>[19]624</sup>设

置监察官员作为“君主耳目”，是为了帮助君主监察百官、了解天下事务以及主导天下形势，进而形成管子所说的君主威势：“一曰长目，二曰飞耳，三曰树明。”<sup>[20]</sup>唐太宗继承了“君主耳目”这一政治观念并下令践行：“布之卿等，以为朕之耳目。”<sup>[14]35</sup>他希望以此来避免落入“君主无道则弃”的人亡政息之地。为了鼓励直言进谏，太宗向侍臣承诺“不以犯颜忤旨，妄有诛责”<sup>[14]37</sup>。受此影响，唐代形成了言谏官“直言敢谏”、御史“奉公弹劾”的正直风气。

作为“长目”“飞耳”的监察官员，其主要功能体现在使君主达到“树明”的境界，这在法理上为监察官员完成了身份论证，那就是“率土之滨，莫非王臣”。监察官员与其他官员一样，其行使的权力均来自皇权的授权与向下分工。但监察官员的特殊之处在于，其所拥有的监察权本质上是皇权的延伸和组成部分。对于职权内的事项，他们不能像其他部门那样自行处理，而是需要向皇帝上奏，由皇帝来定夺。监察系统的特点就在于，虽然它属于中央到地方的统一垂直系统，但是因为起点和终点皆聚焦于皇权，作为皇权的代表性特征，君主耳目的权威来源就是皇权，监察权威越高，意味着皇权的权威越高。所以，御史监察出使，可以代称“天子巡狩”，这意味着御史在某种程度上被赋予了皇帝的权威，不仅在地方上具有极高的威望，而且依法享有特殊的待遇。在唐代，京兆府等官员必须以礼参见新上任的御史，作为君主耳目的监察官员之权威可见一斑。

不同于西方的“权力分立”和“以权治权”思想，中国古代很早就开始了“权源于上而制于法”的政治实践，即“以官治官”<sup>[21]</sup>，形成上下监察、平行制衡的政治结构。“权力是权威和威力的略语，它的获得与行使一般通过相应的‘职位’来实现。”<sup>[22]</sup>君主和臣子通过占据不同的职位、掌握不同的权力互相制约。韩非子提出“君臣之利相异”的观点，认为君臣之间在三个根本问题上利益对立：“主利在有能而任官，臣利在无能而得事；主利在有劳而爵禄，臣利在无功而富贵；主利在豪杰使能，臣利在朋党用私。”<sup>[19]111</sup>在此基础上，他进一步指出，如果君主权势微弱，大臣权势会随之膨胀，君主就会逐渐失去控

制国家的权势，相臣则可能趁机获得君权。因此，韩非子认为必须对相臣进行监察，利用“法”“术”来维护君主之“势”，这成为君主对官吏进行监察的重要理论基础。既然“君臣之利相异”，那么如何才能有效监督那些威胁君主利益的官员呢？商鞅提出“利异相监”理论。他认为，除了君臣，臣子之间亦有“利异而害不同者”<sup>[23]</sup>，担任相同职务的官吏往往有着趋同的利益，彼此无法形成有效监督；而当监察主体与被监察对象存在利益差异时，彼此可以形成有效监督。监察官员凭借其独特职能与政治身份，与百官形成天然的利益差异，具备相互制衡的基础。

唐代形成言谏与御史并重的监察路线，具体体现为言谏官制衡君主、御史台与百僚互相制衡、台内长官与监察御史互相制衡的结构。贞观年间，太宗询问负责起居注的谏议大夫褚遂良，是不是皇帝的过错都会被记录下来，褚遂良答曰：“守道不如守官……君举必记。”<sup>[24]2730</sup>这一回答揭示了言谏官作为国家制度的代表对皇权形成的约束，体现了监察权的独立性。在唐代，宰相、皇子被弹劾也不少见，如皇子吴王“恪好畋猎，损居人，范奏弹之”<sup>[24]2681</sup>。御史的权力虽大，可以监察百官，但自身也要受到监察。这种监察不是单方面的特权，而是一种内外透明、一律平等的监察。如果尚书省的左右仆射认为御史的纠劾不当，也可以弹劾御史<sup>[24]1816</sup>。御史大夫崔涣就因给百官俸钱不平被尚书左丞弹劾，最终贬为道州刺史<sup>[24]290</sup>。在御史台内部，御史因其独立性亦可“利异相监”。武则天时期，侍御史张仁愿弹劾监察御史孙承景虚报战功，致其被贬<sup>[24]2981</sup>；来俊臣身为御史台长官，却被监察御史纪履忠以五罪所告下狱<sup>[5]1069</sup>。这种内外循环监察的权力制衡观念是监察权威的制度保障。唐代的监察官员以“君主耳目”的政治身份被授予特殊的权力，在以官治官的政治实践中塑造了公正、超然的形象，以此构建起自身的监察权威。

### 三、法理保障：严格的选任标准和科学的管理制度

唐代监察官员有着严格的选任标准和科学的管理制度。“身言书判”的考核、任期制的实

施、“黄卷”的记录,无不致力于将监察官的个体特质融入统一的制度角色中。回避制度旨在彻底斩断私人关系与利益对监察决策的干扰,确保其权力行使的非人格化。唐代监察官员的选任与管理构成一套庞大的权力规训体系,将本身品质良好的监察官员从依赖个人道德与魅力的卡理斯玛型官员,改造为符合法律理性要求的、标准化、可预期、可替代的制度化身。

从选拔标准看,当时对监察官员的选拔标准与品质要求非常严苛,监察官员在道德品质、个人性格、学识素养与历练经历上,远高于其他行政与司法部门官员。唐代选拔御史优先选择品行端正、不慕荣利、不看重进退之人。《唐六典》明文规定:“凡出身非清流者,不注清资之官。”<sup>[25]27</sup>由于监察官员的特殊使命,直言进谏有时会面临很大的危险,因此,除了个人品质良好、政治忠诚以外,性格刚直、不畏强权也成为选拔监察官员的必要条件。正所谓:“谏臣须蹇蹇匪躬之士,宪官须孜孜嫉妒之人。”<sup>[26]</sup>魏徵认为,选择监察官员必须排除懦弱、怀禄、疏远的人,因其不能言、不敢言、不得信<sup>[14]106</sup>。唐代有许多因自身性格刚直而就任的监察官,如孙伏伽“指陈得失,无所回避”<sup>[24]2636</sup>、李华“劾按不挠”<sup>[16]5775</sup>、徐晦“不顾犯难”<sup>[24]4325</sup>等,皆被选任为监察官。宰相李固则因为李翱“为人疏易、长厚”<sup>[5]1052</sup>而认为其不适合监察官角色。从整体上看,唐代监察官员往往自身品格良好,“砥名励节,博艺多能”<sup>[27]2008</sup>、“坚明劲峭,临事而不挠”<sup>[27]2010</sup>,由此塑造了监察官员的权威形象。

除了个人秉性,唐代选官在学识素养上也很讲究,有“四才”标准,即“身言书判”,具体包括体貌丰伟、词论辨正、楷法遒美、文理优长<sup>[28]362</sup>。经过初步筛选后,还要依据个人的德行、才用、劳效区分层次,综合素质出众者,才“可擢为拾遗、补阙、监察御史者”<sup>[25]27</sup>。与此同时,唐代选任监察官员还有地方任职经历的要求,“其选拜多自京畿县尉”<sup>[28]670</sup>。开元年间,玄宗下诏:“凡官,不历州县不拟台省。”<sup>[16]1176</sup>天宝年间,玄宗又诏曰“先于县令中三考以上,有政绩者取”<sup>[5]1217</sup>,并强调要以此为惯例。至德元载(756年),肃宗敕曰:“风宪之地,百僚准绳……其御史须曾任州县理人官者,方得荐

用。”<sup>[5]1086</sup>地方任职经历之重要性可见一斑。

为确保监察官人选的纯洁性,唐代还有消极资格限制,主要指回避制度。具体分四种情况:一是名讳回避,即所任职务不能冒犯曾祖父、祖父和父亲的名讳。二是亲族回避,官宦子弟不得为监察官,以免“相隐”,如宪宗时群臣反对杜从郁为左拾遗,即因其父杜佑时为宰相。三是地域回避,唐代宗曾下诏“不许百姓任本贯州县及本贯邻县官”<sup>[29]</sup>,以避免地方盘根错节的“以官护官”局面。四是职务回避,兼任正职官员的不得兼任宪官,反之亦然。

虽然《唐六典》规定,吏部掌管六品以下所有官员的铨选任命,但御史、补阙、拾遗等监察官员却因其重要性而有特殊的任命程序。御史、补阙、拾遗等虽在六品之下,但其任命不属选司<sup>[25]27</sup>，“自永徽以后,多是敕授”<sup>[5]1055</sup>,包括侍御史的任命“皆吏部与台长官、宰相议定”<sup>[28]665</sup>。

但这种严格的铨选制度只是为唐代监察体系筛选出合格的“材料”,真正将其塑造为一种非人格化的、可持续的制度力量,则需要一套高度理性化的管理体系。这套体系不仅仅在于奖惩,更在于对监察官个体的塑造与规训,以此使其行为高度符合制度的预期。福柯提出的“权力规训理论”有助于我们理解这套体系的深层逻辑。唐代对监察官的管理体现了福柯所描述的权力通过一系列精细的技术手段从压制性的形态转向生产性和隐匿性的形态,最终在个体身上构建出“顺从且有用”的肉体与灵魂。“权力规训理论”揭示了社会权力的运作形式及其对个体的塑造与控制,这种权力规训主要借助层级监视、规范化裁决和检查三大手段,“在认知(工具理性)布展中实现对政治肉体的隐性规训支配”<sup>[30]</sup>。在福柯的理论中,边沁发明的“全景敞视监狱”是权力规训的理想模型,因为它能够使权力自动化和非个性化,从而产生制约每个人的关系<sup>[31]</sup>。在这个“监狱”当中,时间成为可计算、可管理的资源,用以实现阶段性目标。

首先,唐代建立了贯穿职业生涯的“层级监视”网络。福柯认为,规训权力需要通过一个复杂的、多节点的监视体系运作,每个人既是监视者,也是被监视者,从而迫使个体走向自我约

束。唐代监察系统充分印证了这一点：御史监察百官，但尚书省可弹劾御史；御史大夫督察下属，监察御史亦可弹劾长官；言官与御史之间亦可相互监督。这种无处不在的、循环的监视网络，使得任何监察官都无法自外于这套体系，其权威并非来自不受约束的个人特权，而是源于其在这个透明网络中所占据的、必须恪尽职守的节点位置。监视的非人格化，保障了规训的客观性与权威的正当性。

其次，唐代形成了以时间和文书为核心的监察机制，这意味着唐代的监察官管理制度从注重仪式性向注重技术性的转变。福柯指出，规训权力通过切割时间、建立规范、进行频繁检查来运作。唐代监察官管理制度正是这一理论的先期实践。在时间规制上，监察御史“二十五个月为限”、殿中侍御史“十八个月为限”、侍御史“十三个月为限”的任期规定，以及地方“二周年一替，以廉按州部”<sup>[5]1415</sup>的制度，将监察官的职业生涯切割为可计算、可比较、可管理的单元。这并非简单的轮换，而是一种“时间规训”，它定期重置权力关系，防止官员形成地方势力或惰性，并为其阶段性考核提供基础。在文书技术上，最具代表性的是“黄卷”制度。“台中有黄卷，不纠举所职则罚之。”<sup>[25]380</sup>这份按年汇总的档案，详尽地记录着每位监察官的履职情况，使其工作完全“文本化”和“可视化”。“黄卷”不再是对某个官员“清正廉明”的模糊道德评价，而是将其转化为一系列可记录、可审核、可比较的“数据”（如弹劾次数、巡察范围、发现问题的数量与性质）。通过这种文书技术，监察官本身成为“知识—权力”的对象，其绩效被客观量化，从而为“规范化裁决”提供了看似中立、科学的依据。这标志着管理从依赖“道德楷模”的仪式感，转向了依赖“档案事实”的技术性。

最后，唐代的监察官管理形成了“规范化裁决”的机制。“黄卷”和考课记录是为了进行持续的评判与矫正。朝廷通过《考课令》《监察六法》等法规，确立了“四善二十七最”。所有监察官都被置于这个统一标尺下衡量、区分和排列等级。这不仅是为了决定升迁奖惩，更是为了制造一种无形的竞争压力，驱使每个个体主动进行自我审查和改进，以符合“规范”的要求。在

考核中，所有监察官员按照上上、上中、上下等九个等级进行评估，并且在“四善”的统一性道德标准考核以后，在“二十七最”中设有“纠正之最”作为监察官身份的针对性设计。监察官出现任何细微的偏离，都会在考课中被记录，并导致升迁受阻、俸禄减少等“微处罚”，以此不断矫正监察官个体的行为，将其拉回到法律设定好的轨道，使其成为“非人格化秩序”的一部分。综上所述，在唐代严格的选任管理制度中，监察官自身良好的个人品质与管理制度中的科学性、技术性结合起来，共同塑造了监察权威。

#### 四、法理论证：法律的刚性赋权和信仰正当化

《唐六典》《唐律疏议》等法典的颁行，使唐代监察权威实现了质的飞跃。从此，监察权威的来源从依赖于惯例与个人魅力，转变为基于对已制定规则法律性的信仰。这种转变的本质就在于法律的刚性赋权与以守法为中心的法理型权威相结合，完成了彼此的对向论证。

唐代法律规范对监察的刚性赋权，主要体现在职权范围的明文规定和监察行为的操作事项上。唐代的监察法律包含律、令、格、式四种，《唐六典》将其汇编到相应的官司及官职之下，其中，关于言谏系统的规定主要载于卷八《门下省》和卷九《中书省》，关于御史系统的规定主要见于卷十三《御史台》。言谏系统中，给事中专享封驳权，分判门下省事务，其职权主要是审定文书，方式有封还、扣押、涂归。《唐六典》规定，给事中有权审定百官奏抄，可“先读而署之，以驳正违失”<sup>[25]244</sup>。给事中甚至可以直接在皇帝的黄敕上批注，元和三年（808年），官吏提醒给事中李藩应该在白纸上批注，李藩答道：“只是文状，岂曰批敕。”<sup>[5]938</sup>可见其封驳权之重。掌谏净权的有散骑常侍、谏议大夫、补阙、拾遗等，主要起咨询、纠正的作用。《唐六典》规定：“侍奉规讽，备顾问应对。”<sup>[25]246</sup>如有不符合治国之道者，“大则廷议，小则上封”<sup>[25]247</sup>。太宗还专门强调：“中书、门下，机要之司……皆须执论。”<sup>[14]31</sup>《新唐书》曾记载，魏徵力谏太宗，批评其册封已有婚约的女子为嫔妃，“帝痛自咎，即诏停册”<sup>[16]3870</sup>。魏

徵作为谏议大夫的典范,凭借其刚正不阿的品性和犯颜直谏的气节名垂青史,同时也奠定了唐代监察权制约皇权的重要地位。

唐代的监察权主要集中在御史系统,《唐六典》规定其中行使监察权的有御史台大夫一人、中丞二人、侍御史四人、殿中侍御史六人、监察御史十人<sup>[25]377</sup>。其中,御史大夫为御史台长官,掌管一切涉及朝廷纲纪、国家法律的事项。百官当中有弹劾事务的,都要向御史大夫禀报。唐代御史台长官在地位上虽不如汉时的“三公”,但权摄三司,凡有冤者无告得不到受理的,其有权令“三司诘之”<sup>[25]378</sup>。从贞观二十二年(648年)开始,御史台开始涉入司法过程的侦查阶段,御史台可以自行决定囚禁犯人,针对百官当中奸邪不轨、隐匿罪恶的情况也“得专推劾”<sup>[5]1070</sup>,开始了监察权的权威化之路。御史大夫有时也不设,元和二年(807年)后,御史中丞成为宪台的实际长官<sup>[24]1862</sup>。其监察范围除了法律、纲纪以外,还包括日常的工作细节。朝会时,御史中丞率领属官端正百官队列,甚至在宫殿两边的阙楼前列队还有“监察御史二人押班”<sup>[16]1235</sup>。对于案件的处理,御史中丞有权依据法律排除皇权专断。元和二年(807年),僧人鉴虚讲经说法以结交权贵、行非法奸邪之事,帝命释其罪,时任御史中丞的薛存诚不受帝诏,据理力争:“鉴虚罪状已具,陛下将召之,请先贬臣,然后可取。”<sup>[5]1051</sup>宪宗赞其操守,交还办案权。薛存诚抗命的底气不仅源于忠诚,更源于《唐六典》赋予御史中丞的法定职权,他的行动标志着监察官开始从“奉君主之命”转向“守法律之序”。

除御史大夫、中丞外,其余御史为侍御史,职权较为具体,其后演变为台院侍御史、殿中侍御史、察院监察御史。台院侍御史负责监察百官、审理诉讼,《唐六典》具体规定了六项职权:奏弹、三司、西推、东推、赃赎、理匭<sup>[25]380</sup>。殿中侍御史主要掌管供奉仪式、承接诏命,分管台内杂事,皇帝出巡时,“则分知左、右巡,各察其所巡之内有不法之事”<sup>[25]381</sup>。监察御史的监管范围在中央包括监察百官、案件诉讼、军纪事务、祭祀、工程制造、太府钱粮出纳等事务,在地方上包括按察郡县,监察屯田、铸钱、选官补员等

事务,可谓贯穿财政、司法、行政与军事。不仅如此,唐代后期还相继取消了“进状”“关白”制度,肃宗曾敕令,御史弹劾不须取大夫同置,也不需要先进状<sup>[5]1066</sup>。这使得御史弹劾不再受前置程序的限制,大大增强了监察的独立性。

唐代将地方外台监察纳入御史系统之中,监察立法更加完备。武则天时期颁布的《风俗廉察四十八条》是地方监察立法的重要组成部分,在立法技术上增加了很多具体监察事项和操作流程。玄宗即位后也非常重视地方监察立法,命令仿照汉代的《刺史六条》制定《巡察六条》。相比《刺史六条》,“唐朝注重对官吏个人品德作风的监察,不论官品,是官皆察,以惩治贪官污吏。同时兼顾官吏的品德、修养、政绩、学识、才能等,体现了唐朝对吏治的重视”<sup>[32]195</sup>。唐代立法技术精湛,甚至对官员亲属利用影响力受贿都有针对性的“委任性规范”,如《唐律疏议》中的“亲属”定义:“亲属谓缌麻以上,及大功以上婚姻之家。”<sup>[18]384</sup>正如张晋藩教授所言:“这既是唐朝作为封建盛世的社会、经济发展的结果,也是监察立法发展的标志。”<sup>[32]196</sup>至此,唐代监察立法发展到顶峰,以此为制度顶点开始向下授权,监察空间范围大幅扩张,横向连接六部百官,纵向贯穿地方与中央,在具体事务上包揽一切,并最终向上返回到限制皇权,达到了“并列台省”的监察权威。

如果说唐代立法提供的监察权威是对隋代监察法制的继承性发展,那么其创新性发展就在于,唐代的监察做到了坚持践行法律,完成了从传统型权威、卡理斯玛型权威到法理型权威的转变。韦伯认为,人们出于情感、习俗等因素对上司服从,但是通常还需要一个更深层次的要素——对“正当性”的信仰<sup>[33]318</sup>。服从意味着将命令作为行动的依据,这种支配在韦伯看来有三种正当性类型:(1)法理型权威,基于对已制定的规则之合法性的信仰;(2)传统型权威,基于对悠久传统的神圣性以及根据这些传统行使权威者的正当性的信仰;(3)卡理斯玛型权威,基于对个人的罕见神性、英雄品质或者典范特性以及对他所启示或创立的规范模式或秩序的忠诚<sup>[33]322</sup>。这三种权威的服从对象分别是:法(非人格秩序)、首脑角色、领袖本人。在法理

型权威中,作为一名监察官,“服从权威者只是由于身为组织的‘成员’才服从权威,而且他服从的只是‘法律’”<sup>[33]</sup><sup>[324]</sup>。反观唐代,我们可以清晰地看到三种权威的交织与演进。监察官从道不从君、出巡称“天子巡狩”等现象,还带有浓厚的传统型权威色彩和卡理斯玛型权威的印记。但唐代监察权威发展的主线,主要是以《唐六典》《唐律疏议》等为代表的理性法律授权。给事中李藩批注黄敕、御史中丞薛存诚抗拒诏令,其行为合法性均根植于此。他们不再是单纯的“君主耳目”,更是法律的守护者。正因为如此,唐代的监察官能够依照法律迎难而上,面对皇权敢于据法力争。

可见,唐代监察官服从的是“非人格化的秩序”,这种秩序在《唐六典》关于职权的规定中得到正面体现,而在《唐律疏议》的刑罚机制上得到反面体现。《唐律疏议》中关于监察对象贪污、受贿、渎职等职务犯罪的内容有近300条<sup>[34]</sup>。其采取的立法技术是:对监察官的职务犯罪不做专门性规定,“而是在列举一般官员犯罪行为及其处罚的过程中作为特殊情节予以强调”<sup>[35]</sup>。监察官员犯罪主要有渎职与受贿两种类型,所受到的惩处更加严格。一方面,入罪的起点大幅降低,即使受贿“一尺”也构成犯罪;另一方面,出罪的刑罚则大幅提升,出现情节相对较轻但顶格处罚的司法裁判。这种明显不同于普通渎职和受贿犯罪的严格刑罚体系揭示了唐代立法对“清资之官”的特别要求。综上所述,唐代的律令规范在为监察官刚性赋权的同时,设定了严格的刑罚制度以形成非人格化的法秩序,促成监察官对法律的遵守与信仰,进而使唐代监察权威完成向法理型权威的转型,为正当性的信仰提供了更牢固的基础。

## 结 语

唐代监察制度的卓越之处,在于其成功构建了一套以法律理性为核心的非人格化权力运作体系,这标志着中国古代政治文明在制度建构上的一次重要演进。唐代监察权威的形成,并非单一因素所致,而是源于“天下为公”的价值正当性、“君主耳目”与权力制衡的现实授权,

以及选任管理的理性化塑造,最终由《唐六典》《唐律疏议》等法典完成法理型权威的系统性奠基。在这一秩序下,监察官将对法律程序的恪守内化为职业伦理,使监察权在很大程度上摆脱了人格化支配,转型为一种基于规则的制度性力量,满足了上至君主、下至黎民对制度正当性的期望。这一历史经验表明,将权力运作纳入稳定、透明、可预期的制度轨道,是维系一个庞大政治共同体长治久安的关键。唐代监察智慧中诸如严格选任、任职回避、独立办案等制度设计,至今仍具启发意义。当然,我们必须清醒认识到其历史局限,即其根本目的在于维护皇权专制,其“天下为公”的理想与“君主耳目”的身份之间存在难以逾越的张力。

当代监察法治建设绝非对古代制度的简单复刻,而是立足于中国特色社会主义新时代的创造性转化与创新性发展。在坚持党的全面领导下,现代监察权跳出了传统“君臣共治”的框架,真正体现了“权为民所赋、权为民所用”的现代治理原则,服务于“人民至上”的根本宗旨。深入挖掘唐代监察法制中的本土资源,旨在鉴古知今,为丰富当代权力监督理论、完善监察实践提供历史参照,从而更好地深化对权力运行制约与监督体系的探索,持续推进国家治理体系与治理能力现代化。

## 参考文献

- [1]周礼注疏[M].郑玄,注.贾公彦,疏.上海:上海古籍出版社,1990:412.
- [2]班固.汉书[M].颜师古,注.北京:中华书局,1962.
- [3]魏徵,等.隋书[M].北京:中华书局,1982:797.
- [4]胡宝华.唐代监察制度研究[M].北京:商务印书馆,2005:18.
- [5]王溥.唐会要[M].北京:中华书局,1955.
- [6]荀况.荀子[M].杨倞,注.耿芸,标校.上海:上海古籍出版社,2014.
- [7]墨翟.墨子[M].方磊,译注.北京:中华书局,2011.
- [8]孔丘.论语[M].张燕婴,译注.北京:中华书局,2006:12.
- [9]孟轲.孟子[M].方勇,译注.北京:中华书局,2010:65.
- [10]颜景高,王永灿.论天下为公的思想谱系、历史逻辑及其实践旨向[J].孔子研究,2024(6):39-49.
- [11]赵汀阳.身与身外:儒家的一个未决问题[J].中国人民大学学报,2007(1):15-21.
- [12]礼记正义[M].郑玄,注.孔颖达,疏.吕友仁,整理.

- 上海:上海古籍出版社,2008.
- [13]刘九勇.“天下”观的两重性及其连续性[J].宁夏社会科学,2024(6):69-80.
- [14]吴兢.贞观政要[M].骈宇騫,译注.北京:中华书局,2011.
- [15]邱江波.从舆论学角度看中国古代谏诤现象[J].社会科学家,1991(3):43-48.
- [16]欧阳修,等.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [17]鲁西奇.“公义”:中国古代的天下正义[J].文史哲,2024(3):5-17.
- [18]唐律疏议[M].岳纯之,点校.上海:上海古籍出版社,2013:3.
- [19]韩非.韩非子[M].高华平,王齐洲,张三夕,译注.北京:中华书局,2010.
- [20]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004:1045.
- [21]刘涛.中西方“权力制衡”与“官吏制约”的比较探析[J].理论月刊,2018(12):110-115.
- [22]林乾.中国古代权力与法律[M].北京:中国政法大学出版社,2004:1.
- [23]商鞅.商君书[M].石磊,译注.北京:中华书局,2009:192.
- [24]刘昉,等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [25]李林甫,等.唐六典[M].陈仲夫,点校.北京:中华书局,1992.
- [26]林駟.古今源流至论[M].上海:上海古籍出版社,1992:92.
- [27]李昉,等.文苑英华[M].北京:中华书局,1966.
- [28]杜佑.通典[M].王文锦,王永兴,刘俊文,等点校.北京:中华书局,2016.
- [29]王钦若,等.册府元龟[M].南京:凤凰出版社,2006:7281.
- [30]张一兵.政治肉体控制:作为知识—权力存在的效应机制出场的灵魂——福柯《规训与惩罚》解读[J].山东社会科学,2015(3):30-38.
- [31]福柯.规训与惩罚[M].刘北成,张远婴,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2012.
- [32]张晋藩.中国古代监察法制史[M].南京:江苏人民出版社,2007.
- [33]韦伯.经济与社会[M].阎克文,译.上海:上海人民出版社,2010.
- [34]李志刚.唐代监察权运行中蕴含的制衡理念[J].东岳论丛,2020(7):48-57.
- [35]刘晓林.唐代监察官员的职务犯罪行为及其处罚[J].甘肃社会科学,2018(5):113-118.

## On the Jurisprudential Basis for the Formation of Supervision Authority in the Tang Dynasty

Li Minghui, Zeng Qingxin

**Abstract:** Following the initial establishment and development of the supervision system during the Qin, Han, Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties, the supervision system of the Tang Dynasty matured into a comprehensive and sophisticated framework, reaching the pinnacle of censorial authority in ancient China. The essence of the Tang Dynasty's supervision authority lies in its successful historic transformation: shifting from an authority based on tradition and personal charisma to a jurisprudential authority based on written law and rational order, and this transformation was built upon a fourfold jurisprudential foundation—firstly, the political principle of “the world belonging to all” provided a value-based legitimacy that transcended imperial power; second, its dual role positioning—as “the monarch's eyes and ears” and an instrument for “checks and balances of power”—established its practical authorization and structural configuration; third, the selection criteria of “upholding reputation and encouraging integrity” and the management mechanism of “disciplinary control over power” ensured the moral integrity and predictable conduct of censorial officials; and fourth, codified norms such as *Commentary on Law Codes of Tang Dynasty* and *Six Institutions of the Tang Dynasty* finalized the establishment of jurisprudential authority through rigid empowerment and legitimization via institutional belief. Through the layered shaping and in-depth integration of these four jurisprudential foundations, the supervision power of the Tang Dynasty was freed from personalized control, eventually evolving into an independent powerful institutional force with horizontal and vertical reach; this elevated the supervision power to a status “equal in rank to the Three Departments and Six Ministries” and provided a governance model of “ruling the state through law” for subsequent dynasties.

**Key words:** supervision in the Tang Dynasty; supervision authority; supervision system; jurisprudential basis; jurisprudential authority

[责任编辑/漱玉]

# 2025年（总第73~78期）总目录

（作者后括号内分别为期号、页码）

## ·文明探源·

天文起源与文明的诞生 / 冯 时 (1·5)  
春秋战国社会变革中的未变与继承 / 马 新 (1·14)  
为什么夏不是一个问题 / 陈胜前 (2·5)  
论石器时代的食物与宴饮对文明演进的推动 / 薛小林 焦建平 (2·13)  
试论甲骨文“城郭”字形之创制年代 / 朱彦民 (3·5)  
先秦都城城郭形态的出现及演进 / 徐昭峰 王凯凯 (3·15)  
良渚：史前中国罕见的自然主神崇拜神性政治体 / 李禹阶 (4·5)  
红山文明化进程中的文化碰撞与族群融合 / 张星德 卢治萍 (4·15)  
惟新其制：从古代中国王朝国家疆域治理体系看中华文明传承的创新性 / 高福顺 (5·5)  
关于王湾三期文化的几个问题 / 魏继印 (5·17)  
论红山古国 / 朱乃诚 (6·5)  
方伯制与两周的区域治理 / 曹胜高 (6·18)

## ·思想文化·

“近者说，远者来”：孔子治理愿景的德政实质与以人为本关怀 / 肖群忠 尹春心 (1·24)  
经权之辨：儒家在法典化问题上的道德智慧 / 吴先伍 (1·32)  
中国早期的礼、礼制思想与王权政治 / 曹建墩 贾国涛 (2·25)  
实学视域下颜元劳动教育思想发微 / 许 宁 (2·34)  
六朝玄谈与孟子之学重振 / 严耀中 (3·24)  
魏晋玄学的“自然共同体”旨趣 / 朱 承 (3·34)  
观察、演示与节制：早期中国“好恶”的政治性 / 黎汉基 (4·25)  
“自然”概念的转化与宋明理学的理论重构 / 单虹泽 (4·33)  
以气论之：论朱子对“心之未发”复杂性的探索 / 田智忠 陶 靖 (5·25)  
经学的突破与普适 / 高瑞杰 (5·33)  
王阳明哲学中的视角主义意蕴与当代价值 / 朱锋刚 李 莹 (6·91)  
近代变局下的儒学重估 / 王 锐 (6·100)

## ·文学与文化·

西晋文学二题 / 刘跃进 (1·40)  
城市布局与北齐文学的差异化发展和一体化趋向 / 李德辉 (1·45)  
丝绸之路开启与昆仑神话书写的演变 / 李炳海 (2·93)  
钟嵘《诗品》论陶渊明新解 / 吴怀东 (2·100)  
孔颖达以“象”论诗及其诗学史意义 / 郑 伟 (3·94)  
张耒领任官观期间的陈州书写 / 张振谦 (3·102)  
从“书命”到“属辞比事”：《春秋》“大义”的形成 / 过常宝 (4·92)  
禹神话的地域接受与大一统地理观念的形成 / 向柏松 陈雪琴 (4·101)  
商周时期原始宗教文化变迁与木本植物类象群演化 / 邵炳军 黄泽浩 (5·93)  
宋代诗话士僧际叙事的话语传播与文化融合 / 周 萌 (5·101)  
试论《左传》节制观念与审美意识发展 / 郭院林 (6·57)  
中国文学批评中的俳优论 / 刘 源 (6·64)

## ·中原论坛·

汉代西北边塞军人的“猎兽”行为 / 王子今 (1·55)  
战国秦汉之际东北族群的华夏化及其自我认同的形成 / 李济沧 (1·64)  
乾隆朝的朱熹《社仓事目》讨论 / 常建华 (2·42)  
从“小邦”意识到“天下观”：周人族群地理观的转变 / 唐明亮 (2·51)  
《水经注》蓟县故城位置研究 / 陈喜波 (3·42)  
漕政视域下清代领运军丁身份递嬗与运役承继 / 沈胜群 (3·50)  
论周代建筑等级制度与诸侯国的僭越 / 李合群 (4·44)

“二程”理学视域下的儒家法哲学研究 / 欧阳祯人 梅子泓 (4·52)  
人地相宜：京杭运河与黄河关系的历史考察 / 李德楠 (5·43)  
回到历史主场：督抚吴其濬与晚清时局 / 魏淑民 赵连芳 (5·51)

## ·当代文化·

价值观的精神哲学审思 / 江 畅 (1·74)  
文化新质生产力的生成逻辑与框架构建 / 周建新 骆梦柯 (1·83)  
春节的文化根性与中华文明的和平性 / 萧 放 所揽月 (2·61)  
时间共享的多元实践与可持续发展：作为过渡礼仪群的中国春节 / 孟令法 (2·68)  
重塑主体性：春节习俗的跨媒介传播 / 卫才华 方 洁 (3·59)  
论非物质文化遗产数字化保护中的文化属性 / 姜新生 (3·67)  
传统工艺价值的现代转化研究 / 黄永林 黄柳苍 (4·60)  
生成式人工智能介入传统手工艺传承的现状 & 影响展望 / 杨 红 纪静怡 (4·68)  
论责任的消费与责任的传播 / 单世联 (5·59)  
论职场剧的类型机制及话语建构 / 陈旭光 林 楠 (5·68)  
中西文化比较视域中的恩德文化 / 杨春时 (6·26)  
从身体民俗到数字民俗：技术世界中的民俗实践与变迁 / 赖伟鸿 (6·33)

## ·宋文化研究·

宋太祖“以孙为子”考辨 / 顾宏义 (1·93)  
论朱熹评述王安石的取向 / 肖建新 (1·103)  
气候变化与五代两宋时期民族迁徙的初步考察 / 齐德舜 (2·78)  
马料、马草筹送与宋军骑兵的驻动 / 张 勇 (2·85)  
论宋代地方政府对民间经营者的保护与救助 / 王晓龙 (3·75)  
论宋代地方州军的城墙修筑 / 程 涛 (3·85)  
杨时对《尚书》的利用与发挥 / 范立舟 (4·77)  
《南园记》与韩侂胄权力合法性的塑造 / 李 超 (4·84)  
宋代“积贫积弱”说再探 / 吴业国 (5·75)  
论二程生命伦理的义理逻辑与精神境界 / 张舜清 张伊蒙 (5·84)  
论三苏的三国史观及其思想张力 / 马 强 (6·41)  
自塑与他塑：宋元易代之际天文祥形象的生成和建构 / 刘婷婷 (6·49)

## ·文献研究·

金文册命命服与西周官职爵位研究 / 王 晖 (1·111)  
假托与重构：《禹贡》冀州与有夏之墟 / 周书灿 (1·121)  
前孔子时代的书籍与经典 / 徐建委 (2·108)  
重申“楚公逆”器群的归属 / 赵庆森 田佳茗 (2·119)  
论殷商时代的日祭及其相关问题 / 张玉金 朱 添 (6·74)  
兒方尊、方彝与穆王前期南土的史与地 / 黄锦前 (6·83)

## ·中国古典学研究专题·

出土文献所见商周继嗣制度新论 / 黄国辉 (3·112)  
出土简牍所见西汉“别治”政区考辨 / 赵海龙 (3·120)  
“制造”子思：郭店简公布以来子思研究存在的问题及学术展望 / 李健胜 (4·110)  
上博简《孔子诗论》留白简的成因、编联与文意脉络 / 刘全志 (4·119)  
以教驭史：《史学指南》的编纂旨趣及其意蕴 / 曾育荣 张勉柏 (5·111)  
大孟鼎为周成王器考论 / 刘义峰 (5·119)

## ·制度史研究专题·

道德潜能的制度激活：汉代察举制对性三品论的回应 / 杨 超 涂豪宇 (6·110)  
论唐代监察权威形成的法理基础 / 李明辉 曾庆欣 (6·120)



# 中原文化研究

*The Central Plains Culture Research*

2013年2月创刊（双月刊）

2025年第6期（第13卷 总第78期）

主管主办 河南省社会科学院  
主 编 郭 杰  
社 长 李孟舜  
编辑出版 《中原文化研究》编辑部  
地 址 河南省郑州市郑东新区恭秀路16号  
邮 编 451464  
电 话 0371-63811779 63873548  
投稿信箱 zywhyj@126.com  
印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司  
出版日期 2025年12月15日  
国内订阅 全国各地邮局  
国内发行 河南省邮政发行局  
邮发代号 36-15  
发行范围 国内外公开发行  
国外总发行 中国国际图书贸易集团有限公司  
国外发行代号 BM9031  
国际标准连续出版物号 ISSN 2095-5669  
国内统一连续出版物号 CN 41-1426/C  
定 价 10.00元

ISSN 2095-5669



9 772095 566259